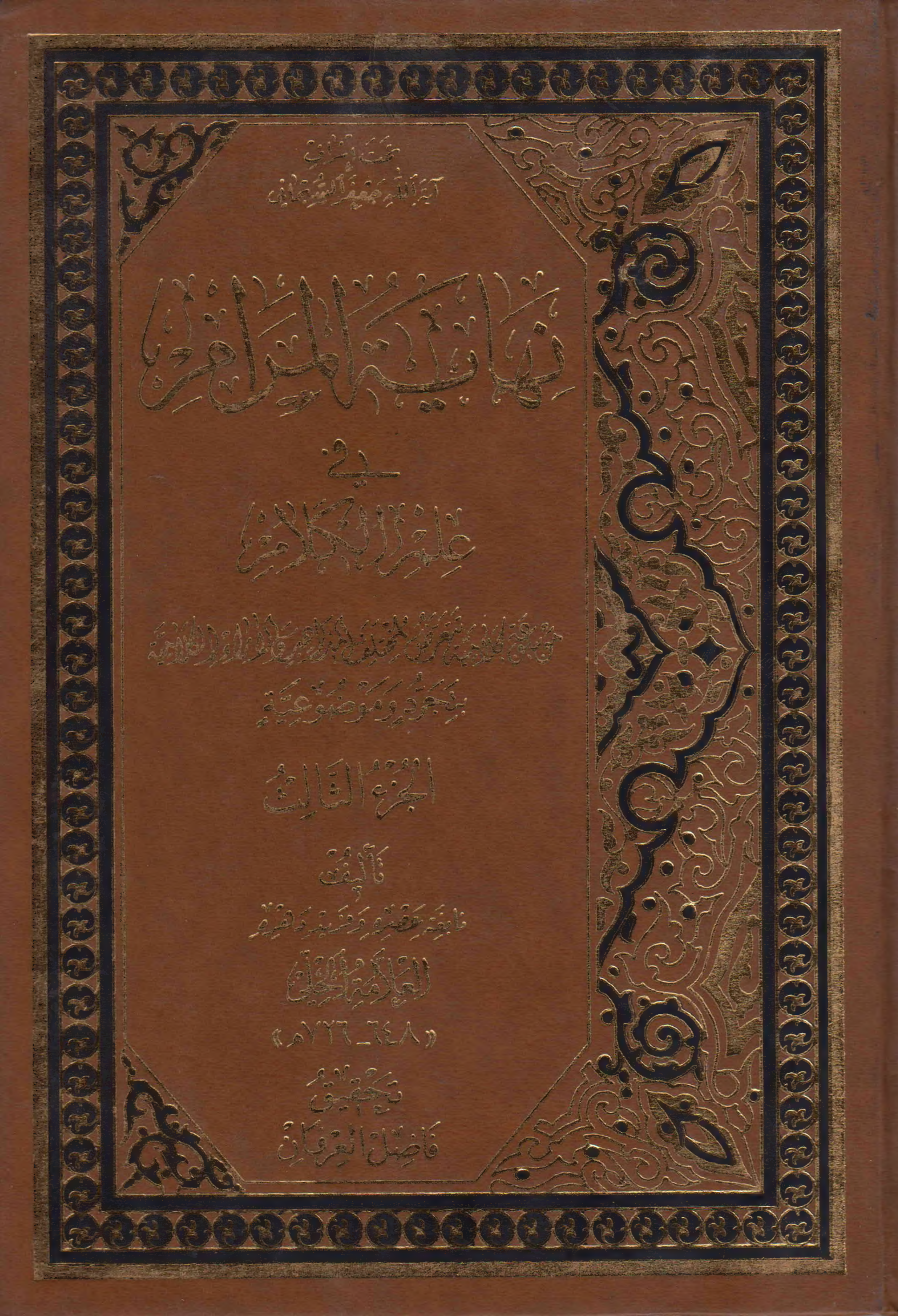


تحت إشراف
آية الله جعفر السبحاني
نهاية المرام
في
علم الكلام
موسوعة كلامية تتعرض لمختلف الأبحاث الكلامية
بتجرد وموضوعية
الجزء الثالث
تأليف
نابغة عصره وفريد دهره
العلامة الحلي
«٦٤٨-٧٢٦هـ»
تحقيق
فاضل العرفان



تحت إشراف

آية الله جعفر السبحاني

# نهاية المرام

# في

# علم الكلام

## تأليف

نابغة عصره وفريد دهره

## العلامة الحلّي

(٦٤٨ ـ ٧٢٦ هـ)

مَوسوعَةٌ كَلاميّةٌ تَتَعرضُ لِمُختَلَفِ المَذاهِبِ والآراءِ الكَلاميّةِ بتَجَرُّدٍ وَمَوضُوعِيَّةٍ

## الجزء الثالث

## تحقيق

## فاضل العرفان

علامه حلّى، حسن بن يوسف، ٦٤٨ـ ٧٢٦ق.
نهاية المرام في علم الكلام /تأليف العلاّمة الحلّي: إشراف جعفر السبحاني؛ تحقيق فاضل العرفان. ـ قم: مؤسسة الإمام الصّادق عليه السلام، ١٤٣٠ق.= ١٣٨٨

ISBN:٩٧٨ـ٩٦٤ـ٣٥٧ـ٣٩٠ ـ ٤ (دوره)
ISBN:٩٧٨ـ٩٦٤ـ٣٥٧ـ٣٩١ ـ ١ (ج١)
ISBN:٩٧٨ـ٩٦٤ـ٣٥٧ـ٣٩٢ ـ ٨ (ج٢)
ISBN:٩٧٨ـ٩٦٤ـ٣٥٧ـ٣٩٣ ـ ٥ (ج٣)

١.كلام شيعة اماميه ـ ـ قرن ٨ق.الف. السبحاني التبريزي، جعفر، ١٣٤٧ق ـ مشرف. ب. عرفان، فاضل، مصحح. ج. مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام. د. عنوان.

١٣٨٨ ٩ن ٨ع / BP٢١٠ ٢٩٧/٤١٧٢

اسم الكتاب:............................. نهاية المرام في علم الكلام/ ج٣

المؤلّف:............................. العلاّمة الحلّي

الإشراف:............................. العلاّمة الفقيه جعفر السبحاني

الطبعة:............................. الثانية

المطبعة:............................. مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

التاريخ:............................. ١٣٨٨/١٤٣٠ق

الكمية:............................. ١٠٠٠نسخة

الناشر:............................. مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

توزيع

مكتبة التوحيد

ايران ـ قم: ساحة الشهداء

☎ ٧٧٤٥٤٥٧ ؛ ٠٩١٢١٥١٩٢٧١

http://www.imamsadiq.org

www.shia.ir




# البحث السادس
# في حدوث الأجسام [1]

---

١. وهي من أجلّ المسائل وأشرفها، وهي محل النزاع والمعارك بين الفلاسفة والمتكلمين. كشف المراد: ١٧٠؛ أنوار الملكوت: ٢٨. وقال الرازي: يروى عن جالينوس أنّه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته: «اكتب عني، إنّي ما عرفت أنّ العالم محدث أو قديم...؟» ومن الناس من جعل هذا طعناً فيه، وقال: «إنّه خرج من الدنيا كما دخل حيث لم يعرف هذه الأشياء».

وإنّا نقول: هذا من أدلّ الدلائل على أنّ الرجل كان منصفاً، طالباً للحقّ. فانّ الكلام في هذه المسألة قد بلغ في العسر والصعوبة إلى حيث تضمحل أكثر العقول فيه. والله أعلم. المطالب العالية ٤: ٢٧.

وقد اشتد الصراع في هذه المسألة في تاريخ الفكر الإسلامي؛ وذلك لعدّة أسباب أهمها: ١ـ غموض المسألة في حد ذاتها. ٢ـ تشعب الأدلّة وتعارضها بحيث تاهت فيها العقول، ٣ـ مهاجمة كلّ فريق للفريق الآخر واتهامه بالكفر والإلحاد. وقد أشار أبو البركات البغدادي إلى هذا الصراع، فقال: شنع بعضهم على بعض، فسمّى أهل الحدوث الفريق الثاني القائل بالقدم دهرية، وسمّى أهل القدم أهل الحدوث معطلة، لأنّهم قالوا بتعطيل الله عن وجوده مدّة لا نهاية لها في البداية. المعتبر في الحكمة ٣: ٤٣.

وقد كانت هذه المسألة من أهمّ الأسباب التي كفّر بها الغزالي الفلاسفة. راجع د. محمد رمضان عبد الله، الباقلاني وآراؤه الكلامية: ٣٤٩ـ٣٥٠.

⇐

وفيه مسائل

## المسألة الأُولى : في نقل المذاهب في هذا المقام

## إنّ القسمة العقلية منحصرة في أقسام أربعة [١]:

**القسم الأوّل:** أن يكون العالم محدث الذات والصفات [٢]، وهو مذهب المسلمين وغيرهم من أرباب الملل [٣] وبعض قدماء الحكماء.

---

⇐

ولا يخفى على القارئ الكريم أنّ العلوم تثبت بكُلّ وضوح أنّ هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً، فهناك انتقال حراري مستمر من الأجسام الحارة إلى الأجسام الباردة، ولا يمكن أن يحدث العكس بقوّة ذاتية، بحيث تعود الحرارة فترتد من الأجسام الباردة إلى الأجسام الحارة، ومعنى ذلك أنّ الكون يتجه إلى درجة تتساوى فيها حرارة جميع الأجسام، وينضب فيها معين الطاقة، ويومئذ لن تكون هنالك عمليات كيمياوية أو طبيعية، ولن يكون هناك أثرٌ للحياة نفسها في هذا الكون.

ولما كانت الحياة لا تزال قائمة، ولا تزال العمليات الكيمياوية والطبيعية تسير في طريقها، فإنّنا نستطيع أن نستنتج أنّ هذا الكون لا يمكن أن يكون أزليّاً، وإلاّ لاستهلكت طاقته منذ زمن بعيد، وتوقف كلُّ نشاط في الوجود، وهكذا توصلت العلوم ـ دون قصد ـ إلى أنّ لهذا الكون بداية.

لاحظ كتاب «الله يتجلى في عصر العلم»: ٢٦ ـ ٢٧.

١. قال الرازي: والوجوه الممكنة فيه لا تزيد على أربعة. وقد شرحها الطوسي في نقد المحصل: ١٨٩ و ما يليها.

و لكن الرازي عدّ قسماً خامساً في كتابه المطالب العالية ٤: ٢٧ وقال: «إنّ الخامس: هو التوقف وعدم القطع» ونسب هذا القسم إلى جالينوس. وينقله العلاّمة أيضاً في نهاية هذه المسألة.

٢. أي بمادته وصورته. المطالب العالية ٤: ١٩. وفي شرح المواقف: «بذاتها الجوهرية وصفاتها العرضية»، ٧: ٢٢٠.

٣. من النصارى واليهود والمجوس، كما في المصدرين السابقين.

⇐

القسم الثاني: أن يكون قديم الذات والصفات، وهو قول أرسطو وثاوفرسطس(١) وثامسطيوس(٢) وبرقلس(٣) ومن المتأخرين قول أبي نصر

⇐ قال الشهرستاني:«مذهب أهل الحقّ من أهل الملل كلّها انّ العالم محدث ومخلوق أحدثه الباري تعالى وأبدعه وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء ووافقهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل: ثاليس وانكساغورس وانكسمايس ومن تابعهم من أهل ملطية ومثل: فيثاغورس وابنذقلس وسقراط وافلاطون من اثينية ويونان ... ومذهب أرسطاطاليس ومن شايعه مثل برقلس والاسكندر الافروديسي وثامسطيوس ومن نصر مذهبه من المتأخرين مثل أبي نصر الفارابي وأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام انّ للعالم صانعاً مبدعاً وهو واجب الوجود بذاته والعالم ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالواجب بذاته غير محدث حدوثاً يسبقه عدم، بل معنى حدوثه وجوبه به وصدوره عنه واحتياجه إليه، فهو دائم الوجود لم يزل ولا يزال». نهاية الاقدام:٥ـ٦ (القاعدة الأُولى).

وقال الرازي :«مذهب جملة المسلمين :أنّ العالم محدث وليس بأزلي.و مذهب الدهريين والطبيعيّين: أنّ العالم قديم أزلي. وكما أنّ قرص الشمس لا يكون خالياً عن النور أبداً وإن كان جرم الشمس علّة لوجود النور، كذلك ذات الباري تعالى ما كان خالياً عن وجود العالم أبداً وإن كان ذاته علّة مؤثرة في وجود العالم»، المسائل الخمسون في أُصول الدين:١٨ .

وانظر تفصيل المطالب وتوضيح المقاصد للحكماء والمتكلّمين في الأسفار٥:٢٠٥ وما يليها (فصل ٣ في أنّ القول بحدوث العالم مجمع عليه بين الأنبياء عليهم السلام والحكماء).

١. Theophrastus(نحو٣٧١ـ٢٨٦ق.م): فيلسوف يوناني أخذ العلم في اثينا من أفلاطون وأرسطو وخليفته على رئاسة اللوقيين أو المدرسة المشائية . بلغ تلامذته الألف وكان له نفوذ عظيم في الأُمور العامة. له تأليفات عدّة في السياسة والشريعة والقضاء والخطابة . راجع: الشهرستاني، الملل والنحل:٤٨٢؛ الحفني، د.عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية:١٤٧ـ١٤٨؛ طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة:٢٢٨ .

٢. Themesteus،أفلاطوني محدث من شراح أرسطو، مدير جامعة القسطنطينية، لعب دوراً سياسياً هاماً ونال حظوة عند الامبراطور جوليان، وبقيت من شروحه التحليلات الثانية والسماع الطبيعي والنفس والسماء ومقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، حاول فيها التوفيق بين أفلاطون وأرسطو. المصادر نفسها.

٣. Proclus ويرد اسمه أيضاً فرقلس أو فرقليس:فيلسوف يوناني أفلاطوني ولد في القسطنطينية ⇐

الفارابي[1] والرئيس، قالوا السماوات قديمة بذواتها وصفاتها المعينة، إلاّ الحركات والأوضاع فإنّها قديمة بنوعها لا بشخصها. والعناصر الهيولى منها قديمة بشخصها، والصور الجسمية قديمة بنوعها لا بشخصها، والصور النوعية قديمة بجنسها لا بنوعها ولا بشخصها.

**القسم الثالث:** أن يكون قديم الذات محدَث الصفات، وهو قول من تقدّم أرسطو بالزمان كتاليس الملطي[2] وانكساغُورَس[3] وفيثاغورس وسقراط وجميع

سنة ٤١٢م، تمسك بمذهب التزهد، فامتنع عن الأطعمة الحيوانية ورفض الزواج. الشهرستاني، الملل والنحل:٤٨٢.

و يمثل حلقة اتصال مهمة جداً بين نهاية الفلسفة اليونانية وبداية فلسفة العصور الوسطى الاوربية والفلسفة الإسلامية، جمع بين النزعة العقلية الدقيقة وبين الاعتقاد في الخوارق والسحر أي بين العقل والدين، والمعقول واللامعقول. وقد لخص الدكتور عبد الرحمن بدوي الملامح الرئيسية لفلسفته. موسوعة الفلسفة١:٣٤٥.

١. راجع الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين:١٠٣.

٢. تاليس:(٦٤٠ق.م) وهو أوّل من تفلسف في الملطية، وكان لا يبني المعارف في الفلسفة إلاّ على التجربة. الشهرستاني، الملل والنحل:٣٧٠.

٣. انكساغورس:(٥٠٠ق.م) ولد باليونان ووضع كتيباً في الطبيعة الكونية وله تأثير على فلسفة إبراهيم النظام. وهو أوّل من أدخل الفلسفة إلى اثينا.

ومن آرائه التي تميز بها انّه أرجع الحركة إلى علّة غير مادية وهي العقل، ونقده أرسطو وأفلاطون في ذلك. وكان هذا العقل أوّل محاولة جريئة انتقل فيها الفلاسفة اليونانيون من التفسير المادي الخالص إلى تفسير ثنائي يجمع بين المادة واللامادة.

وأمّا نظريته في المعرفة، فقال: انّ المعرفة الحسية معرفة وهمية خاطئة وانّ المعرفة العقلية هي وحدها المعرفة الصحيحة. راجع: الحفني، د. عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية: ٧٢؛ بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة١:٢٣٦ـ٢٣٨.

الثنوية[١]، كالمانوية[٢] والديصانية[٣] والمرقونية[٤] والماهانية[٥]. ثمّ هؤلاء افترقوا فرقتين:

[الفرقة الأُولى]: فذهب بعضهم إلى أنّ تلك الذات القديمة كانت جسماً. ثمّ اختلف هؤلاء: فزعم تاليس أنّه الماء؛ لأنّه قابل لكلّ الصور، وزعم أنّه إذا انجمد صار أرضاً، وإذا لطف صار هواء، ومن صفوة الماء[٦] تكوّنتِ النار، ومن

---

١. الثنوية: تعتقد بأنّ النور والظلمة مبدآن أو أصلان للعالم متضادان وأزليان وهما يزدان وأهرمن. راجع: الملل والنحل٢:٢٦٨؛ الموسوعة الفلسفية:١٤٧.

٢. المانوية: أصحاب ماني بن فاتك الثنوي الزنديق الهمداني الأصل، وهو حكيم ظهر في زمان شابور ابن أردشير ملك الفرس، وتزعم المانوية انّ العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة وانّهما أزليان. واستخرج ماني، مذهبه من المجوسية والنصرانية وكتب كتبهم بقلم مستخرج من السرياني والفارسي. راجع الملل والنحل٢: ٢٨٦ــ ٢٨٧؛ النديم، الفهرست: ٣٩١ـ٣٩٢.

٣. الديصانية: أصحاب ديصان، وإنّما سموا بهذه التسمية لأنّ ديصان سمي باسم نهر ولد عليه وهو قبل ماني صاحب المانوية. وأثبتت الديصانية أصلين نوراً وظلاماً، إلاّ انهم اختلفوا عن المانوية في اختلاط النور بالظلمة. راجع:الملل والنحل: ٢٧٨؛ الموسوعة الفلسفية:١٨٩؛ النديم، الفهرست:٤٠٢.

٤. المرقيونية: أصحاب مرقيون وهم طائفة من النصارى أقرب من المنانية والديصانية. أثبتوا قديمين أصلين متضادين، أحدهما النور والآخر الظلمة، وأثبتوا أصلاً ثالثاً هو المعدل الجامع، وهو سبب المزاج. وقالوا: الجامع دون النور في الرتبة وفوق الظلمة، وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم. راجع: الملل والنحل، ٢:٢٧٩ ـ ٢٨١؛ الموسوعة الفلسفية: ١٤٧؛ الفهرست: ٤٠٢.

٥. الماهانية: طائفة من المرقيونية، يخالفونهم في شيء ويوافقونهم في شيء، يوافقون المرقيونية في جميع الأحوال إلاّ النكاح والذبائح ويزعمون انّ المعدل بين النور والظلمة هو المسيح. الفهرست:٤٠٢.

٦. وفي نقل الشهرستاني:«صفوة الهواء». الملل والنحل٢: ٣٧٢.

الدخان تكوّنتِ السماء.

ويقال: إنّه أخذه من التوراة؛ لأنّه جاء في السِفْر الأوّل منه [1]: «إنّ الله تعالى خلق جوهراً، فنظر [إليه] نظرة الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماءً، ثمّ ارتفع [منه] بخار كالدخان فخلق منه السماوات، وظهر على وجه الماء زَبَد فخلق منه الأرض، ثمّ أرساها بالجبال».

ونقل صاحب الملل عن تاليس الملطي أنّه قال: إنّ المبدأ الأوّل أبدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والعدمات كلّها، فانبعث من كلّ صورة موجود في العالم على المثال الذي في العنصر الأوّل فمحلّ الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر. وما من موجود في العالم العقلي والعالم الحسّي إلّا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه.

قال: ويتصوّر العامة أنّ صور المعدومات في ذات المبدأ الأوّل، لا بل هي في مُبدَعه، وهو تعالى بوحدانيته أن يوصف بما يوصف به مُبدَعه.

ثمّ قال: ومن العجب أنّه نُقِلَ عنه: المبدَع الأوّل هو «الماء» ومنه ابدع الجواهر كلّها من السماء والأرض وما بينهما؛ فذكر أنّ من جموده تكوّنتِ الأرض، ومن انحلاله تكوّن الهواء، ومن صفوة الهواء تكوّنت النار، ومن الدخان والأبخرة تكوّنت السماء، ومن الاشتغال الحاصل من الأثير تكوّنت الكواكب فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها إليه.

---

١. ما وجدنا العبارة في السِفر الأوّل ولا في بقية الأسفار من التوراة وقد يعبِّر الفارابي عن هذه الأقوال بالأعاجيب، حيث قال في باب حدوث العالم: «و من أحبّ الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدآت والأخبار المروية فيها والآثار المحكية عن قدمائهم، ليرى الأعاجيب من قولهم بانّه كان في الأصل ماء فتحرك واجتمع زبد وانعقد منه الأرض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء»، الجمع بين رأيي الحكيمين: ١٠٣.

وفي الأخير قال: وفي التوراة في المبدأ الأوّل: جوهر خلقه الله تعالى ثمّ نظر إليه نظر الهيبة فذابت أجزاؤه، فصارت ماءً، ثمّ ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السماوات، وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض، ثمّ أرساها بالجبال.

قال: وكأنّ تاليس الملطي إنّما تلقّى مذهبه من هذه المشكاة النبويّة.

قال: والماء على القول الثاني، شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش في قوله تعالى:﴿وَ كانَ عرشُهُ عَلَى الماءِ﴾ [1].

وأمّا انكسيمانس الملطي [2]، فانّه زعم أنّ ذلك الجسم هو الهواء، والنار تكوّنت من لطافته، والماء والأرض من كثافته.

ونقل عنه صاحب الملل: أنّ أوّل الأوائل من المبدَعات هو الهواء، وهذا أيضاً مأخوذ من مشكاة النبوّة [3].

وقال آخرون: إنّه الأرض وتكونت الأشياء عنها بالتلطيف.

وقال آخرون: إنّه البخار، وتكون الهواء والنار عنه بالتلطيف، والماء والأرض بالتكثيف.

وذهب ايرقليطيس [4]: أنّه النار، وكوّن الأشياء عنها بالتكاثف.

---

١. سورة هود، الآية ٧.

٢. Anaximenes (نحو ٥٨٨ـ٥٢٤ ق.م): من الملطيين المعروف بالحكمة المذكور بالخير عندهم. وهو ثالث وآخر فلاسفة مدرسة ملطية بدأها طاليس وواصلها تلميذه انكسمندر واختتمها انكسيمانس. ردّ العالم إلى مادة أُولى هي الهواء، لأنّه بدونه تموت الاحياء. الملل والنحل٢:٣٧٧؛ الفهرست٣٤٦؛ الموسوعة الفلسفية:٧٢.

٣. الشهرستاني، الملل والنحل٢:٣٧١ـ٣٧٣ و٣٧٨ بتصرف في بعض العبارات وحذف بعضها.

٤. إيرقليطس، أو هرقليطس (نحو ٥٤٠ أو ٥٣٥ق. م ــ ٤٧٥ق. م): ولد في أفسوس من أعمال آسيا الصغرى من أسرة نبيلة لها منزلتها العالية بين أهل المدينة. وقد ألف كتاباً في علم الطبيعة. قصة الفلسفة اليونانية:٥٦؛ ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة:٦٤.

وحكى فلوطرخس[1]: أنّ أيـرقليطيس زعـم أنّ الأشيـاء إنّما انتظمـت بالبخت[2]، وجوهر «البخت» هو نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكلي.

وأمّا انكساغُـورَس فانّه قال: إنّ ذلك الجسم هو الخليط الـذي لا نهاية له، وهو أجسام غير متناهية. وفيه من كلّ نوع أجزاء صغيرة متلاقية أجزاء على طبيعة الخبـز وأجزاء على طبيعـة اللحم، فإذا اجتمع مـن تلك الأجزاء شيء كثير وصـار بحيث يحس ويُرى، ظُنّ أنّه حَدَث. وهذا القائل بنى مذهبه هذا على إنكار المزاج والاستحالة وقال بالكُمون والظهور.

وزعم بعض هـؤلاء: أنّ ذلك الخليط كان ساكنـاً في الأزل، ثمّ إنّ الله تعالى حرّكه فتكوّن منه هذا العالم.

ونقل صاحب الملل عن انكساغورس: أنّ مبدأ الموجودات متشابه الأجزاء، وهي أجـزاء لطيفـة لا يدركهـا الحس ولا ينـاله العقـل. قال: وهـو أوّل من قـال بالكمون والظهور[3].ولم ينقل عنه القول بالخليط.

وذهب ذيمقـراطيس إلى أنّ أصل العـالم أجزاء كثيرة كريّـةُ الشكل، قـابلة للقسمة الوهمية دون القسمـة الإنفكاكية متحركة لذاتها حـركات دائمة. ثمّ اتّفق في تلك الأجـزاء أن تصادمت على وجه خـاص، فحصل من تصادمهـا على ذلك الوجه هـذا العالم على هذا الشكل، فحدثت السماوات والعنـاصر، ثمّ حدثت من

---

١. فلـوطرخس(نحـو ٤٦ ــ ١٢٧م): «مفكر ومـؤرخ فلسفة وسيـاسـة، ولد في اليـونان. كـان خصماً للخرافات والأساطير الرواقية والابيقورية. اهتم بمشكلة الشر فارجعها إلى المادة. له كتاب الانهار وخـواصهـا ومـا فيهـا مـن العجـائب. الملل والنحـل٢:٤١٦؛ مـوسـوعـة الفلسفـة٢:١٩٥؛ الفهرست:٣١٤.

٢. انظرتفسير البخت والاتفاق وأقسامه في الفصل الثـالث عشر من المقالة الأولى من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

٣. الملل والنحل:٣٧٤ـ ٣٧٥ و٣٧٦.

الحركات السماويّة امتزاجات هذه العناصر، ومنها هذه المركبات[١].

ونقل الشيخ في الشفاء عنه أنّه قال: إنّ هـذه الأجزاء إنّما تتخالف بالشكل وأنّ جوهرها جـوهر واحد بالطبع و إنّما تصدر عنها أفعـال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة[٢].

وقالت الثنوية: أصل العالم هو النور والظلمة.

**الفرقة الثانية:** الذين قالوا: أصل العالم ليس بجسم وهم فريقان:

الفريق الأوّل: الحرنانية[٣]: وهم الذين أثبتوا القدماء الخمسة: الباري تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء.

قالوا : الباري تعالى في غايـة التمام في العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل، كفيض النور عن القرص، وهو يعلم الأشياء علماً تاماً.

وأمّا النفس، فانّـه يفيض عنه الحياة فيض النور عن القرص، لكنّهـا جاهلةٌ لا تعلم الأشيـاء ما لم تمارسهـا. وكان البـاري تعـالى عالماً بأنّ النفـس ستميل إلى التعلق بـالهيولى وتعشقها وتطلـب اللّذة الجسمية وتكـره مفارقة الأجســام وتنسى نفسها، ولمّا كان من شأن الباري تعالى في الحكمة التامة عمد إلى الهيولى بعد تعلّق النفس بها، فركّبها ضروباً مـن التراكيب، مثل السماوات والعناصر، وركّب أجسام

---

١. المصدر نفسه:٤٢١؛ تلخيص المحصل:١٩٠ـ١٩١.

٢ الفصل الأوّل من المقالة الواحدة من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء.

٣. بفتح الحاء وسكون الـراء المهملتين وبالنون وذكر في الصحاح انّ حـرنان اسم بلد والنسبـة حرناني على غير قياس والقياس حرّاني بتشديد الراء. شرح المواقف٧:٢٢١.

و هم مع اعتقادهم بوجود الله تعالى يقولون: وما يهلكنا إلاّ الدهر ولا دار سوى هذه الدار وما تميتنا إلاّ الأيام والليالي ومرور الزمان وطول العمر، ويسندون الحوادث إلى الدهر.

و ينسب الطوسي القـول بالقدماء الخمسـة إلى ابن زكريا الطبيب الـرازي وكتاب له موسـوماً بـ«القول في القدماء الخمسة». راجع تلخيص المحصل:١٢٦.

الحيوانات على الوجه الأكمل. والذي بقي فيها من الفساد غير ممكن الزوال.

ثمّ إنّ الله تعالى أفاض على النفس عقلاً وإدراكاً، وصار ذلك سبباً لتذكرها عالمها، وسبباً لعلمها بأنّها لا تنفك عن الآلام مادامت في العالم الهيولاني. وإذا عرفت النفس هذا وعرفت أنّ لها في عالمها اللذات الخالية عن الألم اشتاقت إلى ذلك العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآباد في نهاية البهجة والسعادة.

قالوا: وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين الفلاسفة القائلين بالقدم وبين المتكلّمين القائلين بالحدوث؛ فإنّ القائلين بالقدم قالوا: لو كان العالم محدثاً فلِمَ أحدثه الله تعالى في هذا الوقت، دون ما قبله وما بعده؟ وإذا كان الخالق تعالى حكيماً فلِمَ ملأ الدنيا من الآفات؟

والقائلون بالحدوث قالوا: لو كان العالم قديماً لكان غنياً عن الفاعل، وهو باطل قطعاً لما نرى من آثار الحكمة وظهورها في العالم.

وتحير الفريقان في ذلك. وأمّا على الطريق الذي سلكناه فالإشكالات بأجمعها زائلة؛ لأنّا لمّا اعترفنا بالصانع الحكيم لا جرم قلنا بحدوث العالم. فإذا قيل: فلِمَ أحدث العالم في هذا الوقت؟ قلنا: لأنّ النفس إنّما تعلقت بالبدن[1] في ذلك الوقت، وعلم الباري تعالى أنّ ذلك التعلق سبب الفساد، إلاّ أنّه بعد وقوع المحذور صرفه إلى الوجه الأكمل بحسب الإمكان. وأمّا الشرور الباقية، فإنّما بقيت لعدم إمكان تجريد هذا المركب عنها.

بقي هنا سؤالان:

**الأوّل**: لِـمَ تعلقت النفس بالهيولى بعد تجردها؟ فإن حدث هذا التعلق بكلّيته لا عن سبب، فجوزوا حدوث العالم بكليته لا عن سبب.

---

١. في عبارة الرازي: «الهيولى». تلخيص المحصل: ١٩٣.

**الثاني**: أن يقال: فهلاّ منع الباري تعالى النفس من التعلق بالهيولى؟

**والجواب عن الأوّل**: بأنّ هـذا السؤال غير مقبـول مـن المتكلمين؛ لأنّهم يقولـون: القادر المختـار يرجّـح أحد مقـدوريه على الآخـر من غير مرجّـح، فهلاّ جوزوا ذلك في النفس؟ وغير مقبـول من الفلاسفة أيضاً؛ لأنّهم جـوزوا في السابق أن يكون علـةً معدّةً للاّحـق، فهلاّ جوزوا أن يقـال: النفس قديمـة ولها تصورات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابـق علّة للاحق حتى انتهت إلى ذلك التصور الموجب لذلك التعلّق؟

**والجواب عن الثاني**: أنّ الباري تعالى عَلِمَ أنّ الأصلح للنفس أن تصير عالمة بمضارّ هـذا التعلق، حتى أنّها بنفسها تمتنع عن تلـك المخالطة. وأيضـاً فالنفس بمخالطتهـا الهيولىٰ تكسب مـن الفضائل العقليـة والكمالات ما لم تكن مـوجودة لها.فلهذين الغرضين لم يمنع الباري تعالى النفس عن التعلق بالهيولى.

ونقل صاحب الملل عن قاديمون [١] ـ الـذي يقال إنّه شيث بن آدم ـ أنّه قـال: المبادئ الأُول خمسـة: الباري تعـالى، والنفس، والهيـولى، والزمـان، والخلاء. وبعدها وجود المركبات.

**الفريق الثاني**: أصحاب فيثـاغورس [٢]، وهم الـذين قـالـوا: المبـادئ هي

١. كـذا في المخطـوطـة وفي تلخيـص المحصـل: ١٩٤: «غـاديمـون» وفي الملل والنحـل ٢: ٢٩٠: «عاذيمون» وفي هامشه انّه شيث بن آدم عليه السلام ومعنى شيث : عطية الله وهبـة الله، ويسميه الفرس منشا، وتسميه الصابئة اغناذيمون وهو استاذ إدريس عليه السلام وقد أخذ في أوّل عمره بعلم شيث، وإلى شيث تنتهي أنساب بني آدم.

٢. Pythagoras (نحو٤٩٠ـ٤٩٧ق.م): اغريقي يـوناني،كان في زمن النبي سليمان عليه السلام . قد أخذ الحكمة من معدن النبوّة. هرب من بلده إلى ايطاليا واسس بها فرقة سياسية دينية. وهو الذي وضع لفظة فلسفة وتعني حب الحكمة. أمّا مدرسته وهي المدرسة الفيثاغورية، فلم تكن مدرسة فلسفية فحسب، بل دينيـة أخـلاقيـة على نظـام الطـرق الصـوفيـة. راجـع: الملل والنحـل:٣٨٥(رأي فيثاغورس)؛ الموسوعة الفلسفية:٣٥٣؛ موسوعة الفلسفة٢ :٢٢٨.

الأعداد المتولّدة عن الوحدات؛ لأنّ قوام المركبات بالبسائط، وهي أُمور كلّ واحدٍ منها واحد في نفسه، ثمّ تلك الأُمور إمّا أن تكون لها ماهياتٌ وراء كونها وحدات، أو لا تكون. فإن كان الأوّل كانت مركبةً، لأنّ هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة، وكلامنا ليس في المركبات، بل في مبادئها. وإن كان الثاني كان مجرّد وحدات، وهي لابدّ وأن تكون مستقلة بأنفسها وإلاّ لكانت مفتقرةً إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها، وكلامنا في المبادئ المطلقة، هذا خلف.

فإذن الوحدات أُمور قائمةٌ بأنفسها؛ فإن عرض الوضع للوحدة صارت نقطة، وإن اجتمعت نقطتان حصل الخطُّ، فإن اجتمع خطان حصل السطح، فإن اجتمع سطحان حصل الجسم. فظهر أنّ مبدأ الأجسام الوحدات.

ونُقل أيضاً عنه [١]: إنّ الوحدة تنقسم إلى وحدةٍ بالذات غير مستفادةٍ من الغير وهي التي لا تقابلها كثرةٌ، وهو المبدأ الأوّل؛ وإلى وحدة مستفادة من الغير وهي مبدأ الكثرة وليست بداخلةٍ فيها بل تقابلها الكثرة، ثمّ تتألف منها الأعداد وهي مبادئ الموجودات. وإنّما اختلفت الموجودات في طبائعها، لاختلاف الأعداد بخواصّها [٢].

**القسم الرابع:** أن يكون العالم قديم الصفات محدث الذات، وهو محال لم يقل به أحد؛ لقضاء الضرورة ببطلانه.

وأمّا جالينوس فانّه كان متوقفاً في الكل [٣]. وللناس هنا اختلافات كثيرة أشهرها ما قدمناه.

---

١. أي عن فيثاغورس.

٢. راجع الملل والنحل: ٣٨٥ (رأي فيثاغورس)؛ المطالب العالية ٤: ٢٦؛ المواقف: ٢٤٥.

٣. أراد به ما عدا الاحتمال الرابع إذ لا يتصور من عاقل أن يتردد ويتوقف فيه، بل لابدّ أن ينفيه ببديهته. شرح المواقف ٧: ٢٢٢.

## المسألة الثانية: في أدلّة الحدوث [١]

لنا وجوه:

### الوجه الأوّل: الدليل المشهور للمتكلّمين [٢]

وتقريـره : أنّ الأجسام لا تخلو عن الحوادث، وكلّ مـا لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالأجسام حادثة.

بيان الصغرى: أنّ الأجسام لا تخلو عـن الأكوان، والأكوان حادثة [٣].وهذا البرهان يشتمل على دعاوٍ أربعة [٤]:

---

١. راجع المحيط بـالتكليف:٥٥؛ شرح الأُصول الخمسة:٩٤؛ الشهـرستاني، نهاية الاقـدام:١١؛ نقد المحصل:١٩٥؛ كشـف المراد:١٧٠ـ١٧٥؛ مناهج اليقين:٣٥؛ تهافـت الفلاسفـة: ١٩٠؛ شرح المقاصد٣:١٠٩ـ ١١٧؛ كشف الفوائد في شرح قـواعد العقائد:١٣٥ـ١٤٧ وقد عدّ العـلاّمة فيه ثلاثة طـرق للمتكلمين لاثبات الحدوث، أشهرها الطريق الأوّل المذكـور هنا أيضاً؛ شرح المواقف ٧:٢٢٢؛ اللوامـع الالهية في المباحـث الكلامية:٦٤ ومـا يليها؛ البـاقلاني وآراؤه الكـلامية:٣٥٩. والمباحث هنا كلّها على ترتيب المباحث في نهاية العقول للفخر الرازي.

و تشبه أدلّة المتكلمين على حدوث العالم حجج يحيى النحـوي، الملقب بالبطريق، الفيلسوف الاسكندراني اليعقوبي الذي ألف كتاباً في الردّ على بُـرقْلُس القائل بقدم العالم، كما يروي النديم في الفهرست: ٣١٥، والشهرستاني في الملل والنحل: ٢/ ٤٨٨.

٢. ويأتي الوجه الثـاني في ص ٨١. و الوجه الثالث في ص ٩٦. و الوجه الـرابع في ص ١٢٨. والوجه الخامـس والسـادس في ص ١٣٤ و ١٣٥. وعبر الـرازي في نهايـة العقـول عـن الـوجـه الأوّل بـ «الطريقة المبسوطة المشهورة».

٣. والنتيجة هي: فالأجسام لا تخلو عن الحوادث.

٤. راجع الدعـاوي الأربعة في شرح الأُصول الخمسـة:١١٢؛ التوحيد للنيسابـوري: ٢٣١(في أنّ ما لم يَخلُ من المحـدَث يجب أن يكون محدَثاً) وذكـر أدلة أُخرى على حـدوث الأجسام في ٢٧٥ و٢٨٢؛ قواعد المرام في علم الكلام:٥٧؛ كشـف الفوائد في شرح قـواعد العقائد:١٣٥ ـ ١٤٣.و قد دمج العلاّمة هنا الدعوى الثالثة والرابعة في الدعوى الثانية.

**الدعوى الأُولى**: إثبات أنّ الأكوان مغايرة للجسم.

**الدعوى الثانيـة**: بيان حدوث الأكوان.

**الدعوى الثالثة**: بيان أنّ الأجسـام لا تخلو عنهـا. وهذه الـدعاوى الثـلاث اشتملت الصغرى عليها.

**وأمّا الدعوى الرابعة**: فإنّ الكبرى عبارة عنها.

**أمّا الدعوى الأُولـى**: فنحن فيها بين أمرين:

إمّا أن ندعي العلم الضروري بأنّ هنا أكواناً هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وبالجملة حصـول الجسم على وجه لو كان في الوجـود جسم غيره كان بالنسبة إليه، إمّا مقابلاً لـه أو ميامناً أو مياسراً أو غيره من وجوه الأين، وهي زائدة على حقيقة الجسم. ومعلـوم ضرورة أنّ الجسم مع تحيّزه لا ينفك عن هـذه الحالة، فإنّا نعلم بالضرورة زيادتها على مفهوم الجسم وذاته؛ لأنّ المفهوم من ذات المتحيز مغاير للمفهوم من حصوله في الحيز.

أو نـدعي الاستـدلال فيـه؛ لأنّ الجسـم تتبـدل عليـه الحركـة بـالسكـون، والاجتماع بالافتراق، وبالعكس منهما. فإنّ الجسم لم يكن متحركاً ثمّ صار متحركاً، ولم يكن مجامعاً لغيره ثمّ يصير مجامعاً، فتبدل الحالتين عليـه مع بقائه معلوم مدرك بالحس[1]، والمتبدل مغاير للمستمر الذي هو ذات الجسم. ولأنّ المرجع بالأكوان إلى الحركة والسكون مثلاً، وهي أُمور راجعـة إلى الأين، وهو نسبة الشيء إلى مكانه بـالحصول فيـه، والنسب والإضـافـات مغايـرة للماهيـات المتأصلـة في الوجـود، الحقيقيـة التي لا إضافـة فيهـا. ولأنّها نسبة بين الجسـم والمكان، والنسبـة مغايـرة للمنتسبين.

---

١. استفاد الرازي من تبدل الحالتين (الحركة والسكون) في إثبـات كون السكون صفة موجودة. راجع المطالب العالية ٤: ٢٨٨.

وأمّا الدعوى الثانية [١]: فلأنّ كلّ كون يصحّ عليه العدم، وكلّ ما صحّ عليه العدم امتنع عليه القدم.

أمّا الصغرى: فلأنّ كلّ متحيّز اختص بحيّز فإمّا أن يكون اختصاصه بذلك الحيّز جائزاً أو واجباً، فإن كان واجباً فذلك الوجوب إمّا أن يكون لنفس الجسمية أو لأمر عارض للجسمية أو لمعروض الجسمية أو لأمر غير عارض للجسمية ولا الجسمية عارضة له.

فإن كان لنفس الجسمية [٢] وجب إشتراك الأجسام كلّها في وجوب الحصول في ذلك الحيّز؛ لاشتراكها بأسرها في الجسمية ووجوب اشتراك المتماثلات في جميع اللوازم.

وإن كان لأمر عارض للجسمية [٣]، فذلك العارض إمّا أن يكون ممتنع الزوال أو ممكن الزوال. فإن كان ممتنع الزوال فإمّا أن يكون ذلك الامتناع لنفس الجسمية فيعود الإلزام المذكور، أو لغيرها فيكون الكلام فيه كالكلام في الأصل الأوّل، فيفضى إلى التسلسل، أو إلى المحال المذكور. وإن كان ممكن الزوال فهو المقصود.

وأمّا إن كان لمعروض الجسمية [٤] فهو محال؛ لأنّ المعقول من الجسمية الامتداد في الجهات، فلو كان ذلك حالاً في محلّ لكان ذلك المحل، إمّا أن يكون له ذهاب في الجهات، أو لا يكون. فإن كان الأوّل كان محل الجسمية جسماً، فجسمية ذات المحل إن اقتضت محلاً آخر لزم التسلسل، وإن لم يقتضِ محلاً آخر

---

١. راجع شرح الأصول الخمسة: ١١٠ (من الأدلة على حدوث الأكوان).

٢. أي القسم الأوّل.

٣. أي القسم الثاني.

٤. و هو القسم الثالث.

فتكون الجسمية غير واجبة الحلول في محل، فكلّ ما يعرض لها بسبب ذلك المحل الممكن الزوال يكون أيضاً ممكن الزوال، فحينئذٍ يكون حصول الجسم في حيّزه المعين أمراً ممكن الزوال وهو المقصود.

وإن لم يكن لمحلّه امتداد في الجهات لم يخل، إمّا أن يكون لذلك المحل اختصاص بالجهة أو لا يكون ، فإن كان فإمّا أن يكون على سبيل الاستقلال أو على سبيل التبعية. والأوّل باطل بالضرورة؛ لأنّا نعلم بالبديهة أنّ ما لا يكون متحيزاً استحال أن يكون له حصول في الجهة على سبيل الاستقلال. وأمّا الثاني، فانّه يقتضي كون ذلك الشيء حالاً في الجسمية؛ لأنّ كلّ ما يكون حصوله في الحيّز تبعاً لحصول الجسمية فيه كان لا محالة حالاً في الجسمية، كالأعراض. وأمّا إن لم يكن لمحلّ الجسمية اختصاص بالحيز أصلاً؛ لم يكن لوجود الجسمية الممتدة في الجهات حلول في ذلك المحل؛ لأنّ من المعلوم بالبديهة أنّ أحد الشيئين إذا كان أحدهما[1] واجب الحصول في الجهة والآخر ممتنع الحصول فيها، فانّ أحدهما لا يكون حالاً في الآخر ولا مختصاً به أصلاً.

**وأمّا القسم الرابع**: وهوأن يكون وجوب حصول الجسم في الحيز لأمر غير حال في الجسمية ولا الجسمية حالة فيه، فباطل أيضاً؛ لأنّ ذلك الشيء إن كان جسماً أو مختصاً به بالحالية أو المحلية عادت المحالات، وإن لم يكن جسماً ولا مختصاً به كانت نسبته إلى جميع الأجسام المتساوية في صحّة الحلول في ذلك الجسم[2] واحدة، فلم يكن بأنّه يجب لأجله حصول بعض الأجسام في ذلك الحيّز أولى من البعض. فإمّا أن يجب حصول الكلّ فيه، وهو محال. أو لا يجب حصول

---

١. ساقطة في نهاية العقول.

٢. نهاية العقول: «الحيز».

شيء منها فيه، وهو المطلوب.

وبيان أنّ كلّ ما يصحّ عليه العدم امتنع عليـه القدم؛ فلأنّ القديم لا يخلو، إمّا أن تكون حقيقته قابلة للعدم، أو لا تكون، فإن لم تكن امتنع العدم عليها، وإن كانت قـابلة للعدم وهي أيضاً مـوجودة، احتاجت في وجودهـا إلى مرجح، وإلاّ لم يكن الوجود أولى بها من العدم، وذلك المرجح إن كان قابلاً للعدم عادت الحاجة ولا ينقطع إلاّ عند انتهائه إلى شيء واجب. وذلك الواجـب إمّا أن يكون موجباً أو مختاراً.

فإن كان موجباً فإمّا أن يتوقّف إيجابه لذلك القديم على شرط أو لا يتوقف، فإن توقف فذلك الشرط إمّا أن يكون قديماً أو حادثاً. فإن كان قديماً فإمّا أن يكون ممكناً أو واجباً، فإن كان واجباً لزم من امتناعه زواله وامتناع زوال علّة ذلك القديم امتنـاع زوال ذلك القديـم، وإن كان ممكنـاً كـان الكلام فيـه كالكـلام في الأوّل، فيفضي إمّا إلى التسلسل وهو محال، أو ينتهي إلى ما هو واجب لذاته فيعود المحال المذكـور. وإن كان حـادثاً، فإمّـا أن يكـون الشرط حادثـاً معيناً وهـو محال، لسبق القـديم على الحادث والسـابق على الشيء يستحيـل أن يكـون مشروطاً بـه لتقـدّم الشرط على المشروط، أو يكون الشرط حوادث لا نهاية لها وسيـأتي بطلانه. ولأنّه في الحقيقة عائد إلى كون الشرط قديماً؛ لأنّ كـلّ واحدٍ من تلك الحوادث ليس شرطاً، بل الشرط أحدها لا بعينه وذلك أولى. وإن لم يتوقف لـزم من إيجابه له وجوبه. ثمّ يلزم من امتناع زوال موجبه امتناع زوالـه. هذا إذا كان المؤثر في وجود ذلك القديم موجباً.

وإن كان مختـاراً، وكلّ فعل لفاعل مختـار فهو محدث فيكون القـديم محدثاً، هذا خلف.

فثبت أنّ كلّ كـون فانّه يصـحّ عليه العدم وكلّ مـا يصحّ عليه العـدم فهو

حادث، فإذن كلّ كون حادث. وثبت أنّ الجسم لا يخلو عن الكون [1]، فالجسم لا يخلو عن الحوادث.

وأيضاً لو كانت الأكوان قديمة، فـإمّا أن تكون واجبة لذاتها وهو محال. أمّا أوّلاً، فلأنّها تعدم، وواجـب الوجود يستحيل عليه العـدم. وأمّا ثانياً: فـلأنّ الكون على ما فسرناه صفـة للجسم، والصفة لا تستقل بنفسها في الوجـود بدون الجسم، وواجب الوجود مستقل بنفسه في الوجود.

وإمّا أن تكون جائزة الوجود فلها مؤثر إمّا موجَب أو مختار، وكلاهما محال.

أمّا الموجَب، فلأنّه لابدّ وأن يكون واجباً لذاته أو منتهياً إلى الواجب لذاته، وإلاّ لزم التسلسل أو الـدور، وهما محالان. فذلك الواجب الموجب إن كـان إيجابه بشرط فذلك الشرط إن كان جائزاً فلابدّ له من أمر فينتهي إلى الواجب لذاته، وإلاّ لزم الدور أو التسلسل. وإن كان واجبـاً، أو كان الواجب الموجب لا بشرط امتنع زواله فيمتنـع زوال الكون المعلـول له. وقد ثبـت أنّ كلّ كون فـانّه يـزول بمثله أو بضده؛ لأنّ السكون يبطل بالحركة، والحركة تبطل بالسكون.

ولأنّ ذلك الموجب لكون الجسم على وضع مخصوص، لا يخلو إمّا أن يشترط في إيجابه خلوه عـن سائر الأوضاع أو لا يشترط. فان شرط خلـوه عنها، ولا يصحّ ذلك إلاّ وأن يكون حاصلاً على هـذا الوضع المعين لما علم من أنّ الجسم لا ينفك عن الأكـوان، صار ذلـك متضمناً لكـونه على هـذا الوضع المعين، وذلـك حكم الموجب، فيصير إيجاب الموجب حكمه مشروطاً بحصول حكمه، وهو محال.

وإن لم يكن مشروطاً بذلك لم ينفك، ولم يخرج مـن ذلك الوضع. وإن أخرج

---

١. وهي الـدعـوى الثـالثة. راجـع شرح الأُصول الخمسـة: ١١١ (الكـلام في الـدعوى الثـالثـة... في أنّ الأجسام لا يجوز خلوهـا من الأكوان)؛ النيسابوري، التوحيـد: ٦١ (الكلام في أنّ الجسم لم يخل من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون).

بالقهر وجب أن يعود إليه عند زوال القاسر، لكن لما رأيناه لا يعود علمنا انّه ليس كونه كذلك با لموجب.

وأمّا القادر، فلأنّه يجب أن يكون سابقاً على فعله، والقديم لا يسبق عليه شيء، فبطل قدم الأكوان وثبت حدوثها. وأنّ الجسم لا يخلو منها، فنقول: هذه الحوادث متناهية لاستحالة عدم تناهيها لوجوه:

**الأوّل**: كلّ واحدٍ من الحوادث مسبوق بعدمه سبقاً لا أوّل له؛ لأنّ كلّ حادث فقد كان في الأزل معدوماً فعدمه أزلي فلا أزل له. فإذا كان كلّ واحدٍ من الأكوان حادثاً كان مسبوقاً بعدمٍ لا أوّل له، فمجموع العدمات السابقة عليها حاصل في الأزل، فنقول: شيء من الأكوان إن وجد في الأزل لزم اقتران السابق والمسبوق فلا سبق، وأن يكون وجود الشيء حاصلاً مع عدمه، وأن يكون ما فرض حادثاً قديماً، وكلّ ذلك محال. وإن لم يوجد شيء من الأكوان في الأزل فمجموعها حادث بالضرورة، وليس شيء من الحوادث موجوداً في الأزل، فلكلّ الحوادث أوّل وبداية[1].

**الثاني**: هذه الأكوان الحادثة إمّا أن يوجد شيء منها في الأزل أو لا. فإن كان الثاني كان لكلّ الحوادث أوّل، وهو المطلوب. وإن وجد شيء منها في الأزل، فهو محال.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الأزلية تنافي المسبوقية؛ لأنّ الأزلي هو الذي لا يسبقه غيره والحادث هو الذي يسبقه غيره، فبينهما تنافٍ.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الذي وجد منه في الأزل إن كان مسبوقاً بغيره لم يكن هو أزلياً وقد فرض أزلياً، هذا خلف. وإن لم يكن مسبوقاً بغيره فهو أوّل الحوادث،

---

١. راجع المطالب العالية ٤: ٢٦٥.

فللحوادث بداية ونهاية، وهو المطلوب [١].

الثالث: مجموع الحوادث ممكن بالضرورة فله مؤثر، وذلك المؤثر يستحيل أن يكون موجباً لما تقدم في بيان أنّ المؤثر في الأكوان ليس موجباً، بل المؤثر فيه مختار، وكلّ ما كان فعلاً لفاعل مختار فانّه يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم، فجملة الحوادث مسبوقة بالعدم [٢].

الرابع [٣]: لو كانت الحوادث غير متناهية لأمكننا أن نأخذ الحوادث الماضية من زمان الطوفان إلى الأزل جملة ومن زماننا هذا إلى الأزل جملة أُخرى، ثمّ نطبق إحدى الجملتين بالأُخرى بأن نجعل المبدأ من إحداهما ـ وهو زمان الطوفان ـ مقابلاً للمبدأ من الأُخرى ـ وهو زماننا ـ فإن استمر الاندفاع هكذا على التساوق بحيث يكون كلّ واحد من إحدى الجملتين مقابلاً لآخر من الجملة الأُخرى، ولم يظهر التفاوت من الجانب الآخر بين الجملتين، كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، وهو باطل بالضرورة.

وإن ظهر التفاوت من الجانب الآخر كانت الجملة الناقصة منقطعة فتكون متناهية من الطرفين والزائدة إنّما زادت عليها بقدرٍ متناهٍ ـ لأنّها إنّما زادت بمقدار ما بين زمان الطوفان إلى زماننا ـ والزائد على المتناهي بمقدارٍ متناهٍ يكون بالضرورة متناهياً؛ لأنّ المتناهي إذا انضم إلى المتناهي كان المجموع متناهياً. فثبت أنّ الجسم لا يخلو عن الحوادث. وثبت أنّ الحوادث لها بداية، فيلزم بالضرورة أن يكون للجسم أوّل، وهو المطلوب [٤].

---

١. المصدر نفسه. ٢. المصدر نفسه: ٢٧٠.

٣. راجع المطالب العالية ٤: ٢٥٧؛ شرح المقاصد: ١١٤.

٤. وهي الدعوى الرابعة. راجع شرح الأُصول الخمسة: ١١٣ (الكلام في الدعوى الرابعة... في أنّ الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث... وجب أن يكون محدثاً مثلها)؛ النيسابوري، التوحيد: ٢٣١.

فإن قيل: الكلام على ما ذكرتموه من وجوه ثلاثة:

**الوجه الأوّل**[١]: ما يتعلق بالقدح في نظم الدليل، وهو أنّه[٢] مركب من مقدمتين والثانية منهما ليست إلاّ إعادة الدعوى مع احتمال ضمّ دعاوي أُخر إليها، فلا يكون في ذكرها فائدة، فتبقى المقدمة الأُولى وحدها، ومعلوم أنّها وحدها لا تنتج.

وإنّما قلنا: إنّ المقدمة الثانية ليست إلاّ إعادة الدعوى مع احتمال ضم دعاوى أُخر إليها؛ لأنّ قولكم: وما لا يخلو عن الحوادث حادث، معناه: أنّ كلّ واحد واحد ممّا يوصف بأنّه لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ومن جملة ما يوصف بأنّه لا يخلو عن الحوادث الجسم، فقولكم: وما لا يخلو عن الحوادث حادث معناه: أنّ الجسم الذي لا يخلو عن الحوادث حادث، وغيره لو كان أيضاً فهو حادث. فظهر أنّه ليس في ذكر هذه المقدمة إلاّ إعادة الدعوى مع احتمال ضمّ دعاوى أُخر إليها. والشيء لا يصلح أن يكون دليلاً على نفسه لوجوب معرفة الدليل قبل المدلول، وامتناع كون الشيء معلوماً قبل نفسه.

سلمنا[٣]، لكن المنتج ليس إحدى المقدمتين بالضرورة؛ ولأنّه لو كان لكان ذكر الأُخرى حشواً. ولا المجموع؛ لأنّ كونهما منتجتين إنّما يصحّ لو وجدتا معاً، وهو محال، لامتناع حصول العلم بمعلومين في الذهن دفعة واحدة. والعلم بهذا الامتناع ضروري؛ لأنّا متى وجّهنا ذهننا نحو العلم بشيء تعذر علينا توجيهه نحو العلم بمعلوم آخر.

---

١. راجع المطالب العالية: ٣١٠.

٢. أي الدليل.

٣. أنّ المقدمة الثانية ليست إعادة الدعوى.

سلمنا[١]، لكن كل واحدة منهما غير منتجة فلا يكون المجموع منتجاً؛ لأنّ كلّ واحدة منها عند انضمامها إلى الأُخرى، إمّا أن تبقى على ما كانت عليه حالة الانفراد أو لا تبقى، فإن بقيتا وكانتا حالة الانفراد غير مؤثرتين وجب أن لا تؤثرا حالة الاجتماع. وإن لم تبقيا على ما كانتا فقد حصل عند اجتماعهما أمر زائد، فننقل الكلام إلى كيفية حصول ذلك الزائد وهو أنّ المؤثر فيه إمّا كلّ واحدة منهما وحدها أو المجموع ويعود التقسيم، فإن كان حصول ذلك الزائد لزائد آخر تسلسل.

لا يقال: الموجب هو اجتماعهما.

لأنّا نقول: الاجتماع إن لم يكن زائداً على ذات كلّ منهما استحال جعله موجباً للنتيجة، وإن كان فالموجب لذلك الاجتماع إمّا كلّ واحدة من المقدمتين وحدها، أو مجموعهما، أو أمر ثالث.

فإن كان الأوّل، لزم حصول النتيجة من كلّ واحدة منهما؛ لاستقلال كلّ واحدة منهما بما يوجب النتيجة.

وإن كان الثاني، كان الموجب لذلك الاجتماع اجتماع آخر ويتسلسل.

وإن كان الثالث، فاقتضاؤه لحصول تلك النتيجة إن لم يتوقف على هاتين المقدمتين لم يكن للمقدمتين اعتبار أصلاً في ذلك الانتاج. وإن توقف فإمّا أن تكفي المقدمة الواحدة في صدور النتيجة عن ذلك المقتضي، وحينئذٍ تحصل النتيجة عند حصول المقدمة الواحدة وذلك محال، أو[٢] لابدّ منهما، ويعود المحال المذكور.

---

١. إمكان حصول العلم بمعلومين دفعة في الذهن.

٢. نهاية العقول: «إذ».

سلمنا أنّ الأُمور التي لا يمكن أن يكون كلّ واحد منها وحده موجباً لشيء فانّ مجموعها يعقل أن يكون موجباً في الجملة، ولكن لا يمكن في هذا الموضع أن يكون كذلك؛ لأنّه إذا قيل الإنسان حيوان والحيوان جنس، لزم أن يكون الإنسان جنساً. فالمقدمتان صادقتان والنتيجة كاذبة، وما ذلك إلاّ أنّ هذا النظم غير منتج.

سلمنا استقامة هذا النظم في الجملة، لكن نمنع استقامته في هذا الموضع لوجهين:

**الأوّل**: كلّ مطلوب له طرفان: الموصوف والصفة، فإذا قلنا: الجسم محدَث، فالجسم هو الموصوف، والمحدث هو الصفة، ثمّ لابدّ من شيء يتوسط بينهما بحيث تكون له نسبة إلى كلّ واحد من الطرفين، فهذا المتوسط هنا لا يخلو إمّا أن يكون هو قولنا: لا يخلو عن الحوادث، أو قولنا: لا يخلو عن حوادث ذوات بداية.

فإن كان الأوّل صار الدليل هكذا: الجسم لا يخلو عن الحوادث، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وحينئذٍ تصير الثانية كاذبة؛ لأنّا لو قدّرنا أن لا تكون للحوادث بداية فلا يلزم من عدم خلو الجسم عنها حدوثه.

وإن كان الثاني صار الدليل هكذا: الجسم لا يخلو عن حوادث لها بداية، وكلّ ما كان كذلك فهو حادث، وحينئذٍ تصير المقدمة الأُولى عين المطلوب، فيندرج حكم المسألة في العلّة؛ لأنّ المعني بقولنا: الأجسام لا تخلو عن حوادث لها بداية، أنّ للجسم بداية، لأنّه يصير التقدير: أنّ الجسم لا يوجد متقدماً على حوادث لها أوّل، وهذا هو المعنى بكونه حادثاً، فتكون إحدى مقدمات الدليل نفس المطلوب، وهو باطل. ولأنّه إذا حصل حكم المسألة بهذه المقدمة صارت

المقدمة الأُخرى لغواً[١].

**الثاني:** هذه الحجّة إن كانت تقتضي حدوث الأجسام، لكنّها تقتضي قدمها، وما يقتضي النقيضين يكون باطلاً، ولا يجوز الاستدلال به على ثبوت أحدهما ونفي الآخر.

بيانه أنّه: لو كانت استحالة خلو الجسم عن كلّ الحوادث تقتضي حدوثها، وجب أن تكون استحالـة اللاّخلو عن كلّ الحوادث تقتضي قدمها، فـانّ استحالة الخلو عن الكل تقابلها اللاّ استحالة الخلو عن[٢] الكل، والمقتضي لشيء يقتضي مقابله مقابل ذلك الشيء، كالحرارة لمّا اقتضت السخونة اقتضت البرودة التبريد، فكذا هنا لمّا كان امتناع الخلو عن الكل يقتضي الحدوث فامتناع اللاّخلو عن الكل وجب أن يكـون مقتضياً للعدم؛ لأنّ كـلّ ما صدق عليـه امتناع الخلـو عن الكل صدق عليه امتناع الـلاّ خلو عن الكل فيلزم قدم الجسم وحـدوثه معاً، فعلمنا أنّ هذا النظم باطل.

**الوجه الثاني**[٣]: ما يتعلـق بالبحث عـن محلّ النزاع وتلخيصـه، فنقول: إن سلمنا سـلامة النظم عـن الخلل، لكنّا نقـول: الاشتغال بـالتدليل إنّما يكـون بعد تحصيل[٤] حكم المسـألة، فـلابـدّ من البحث عن معنـى كون العـالم محدثـاً حتى يمكن الشروع في الاستدلال. وإذا لخصنا محل النزاع علـم امتناع القول بالحدوث لوجهين:

---

١. راجع المطالب العالية ٤: ٣١٠ـ٣١١.

٢. في النسخ: «نفى»، و هو خطأ. وما أثبتناه من نهاية العقول.

٣. راجع المطالب العالية ٤: ١٣.

٤. نهاية العقول: «تلخيص».

**الأوّل:** للحدوث تفسيران [١]: كون الشيء مسبوقاً بالعدم، و[٢] كونه مسبوقاً بوجود غيره، وللقدم مقابلهما إمّا بنفي المسبوقيـة بالعدم، أو بنفي المسبوقية بوجود الغير. وأقسام التقدم خمسة [٣]:

**القسم الأوّل:** التقدم بـالعلية، فإنّ العقل يـدرك ترتب وجـود ضوء السراج على السراج وإن امتنع تأخر أحدهما عن الآخر في الـزمان، فذلك الترتب المعقول هو التقدم بالعلية. فإن فسرنا الحدوث بالمسبوق بـالعدم فالتقدم بالعلية هنا باطل بالاتفاق؛ لأنّ العدم لا يكون علّة للوجود.

**القسم الثاني:** التقدم بالطبع، كتقدم الشرط على المشروط، مثل تقدّم الواحد

---

١. عرف الباقلاني المحدث تعريفاً استفاده من مدلوله اللغوي، فقال: «المحدث هو الموجود عن عدم، يدل على ذلـك قولهم: حدث بفـلان حادث من مرض أو صـداع إذا وجد به بعـد ان لم يكن...»، الباقلاني وآراؤه الكلامية: ٣٢٠.

ويذكر ابـن كمونة انّ الحدوث في اصطلاح الجمهـور هو: حصول الشيء بعد عـدمه في زمان مضى، وأنّ التقدم ما يقابله. الجديد في الحكمـة: ٨٠. راجع أيضاً إلهيات النجاة: ٢١٨ (في القديم والحادث)؛ المبـاحث المشرقيـة ١: ٢٢٧؛ المطـالب العـاليـة ٤: ١٣؛ نقـد المحصـل: ١٩٧؛ كشف المراد: ٥٧؛ أنـوار الملكـوت في شرح اليـاقـوت: ٥١؛ نهايـة الاقـدام في علـم الكـلام: ١٨؛ شرح المواقف ٤: ٢؛ شرح المقاصد ٢: ٧.

٢. نهاية العقول: «أو».

٣. فإنّها تكاد أن تجتمع على سبيـل التشكيك في شيء، وهو أن يكون للمتقدم، من حيـث هو متقدم، شيء ليس للمتأخر، ويكـون لا شيء للمتأخر إلاّ وهو موجود للمتقدم. الفصـل الأوّل من المقالة الرابعة من إلهيات الشفاء

راجع أيضاً منطق أرسطو ١: ٧٠ـ ٧٦؛ الفصل الرابع من المقـالة السابعة من مقولات الشفاء؛ إلهيات النجاة: ٢٢٢ (فصل في المتقدم والمتأخر)؛ الغزالي، مقـاصد الفلاسفة: ١٨٧ (قسمة رابعة)؛ المطـالب العـاليـة ٤: ١٣؛ كشـف المراد: ٥٧؛ المبـاحث المشرقيـة ١: ٥٧٠؛ كشـف الفـوائد: ٦٩؛ السيوري الحلي، اللوامع الإلهية: ٢١؛ الشهـرستاني، نهاية الاقدام: ٧؛ شرح المواقف ٦: ٢٦٩؛ شرح المقاصد ٢: ٢٠؛ كشف الفوائد: ٦٧.

على الاثنين، وهو ثابت هنا بالاتفاق؛ لأنّ العالم ممكن وكلّ ممكن فله لذاته لا استحقاقية الوجود وله من غيره الوجود، وما بالذات أقدم ممّا بالغير. فإذن كونه غير مستحق للوجود أقدم من الوجود تقدماً بالطبع، ومعلوم أنّ ذلك متّفق عليه بين الكل.

**القسم الثالث:** التقدم بالشرف، وهو منفي بالاتفاق.

**القسم الرابع:** التقدّم بالمكان، وهو منفي هنا اتّفاقاً.

ثمّ لو سلّم التقدم بأحد هذه الوجوه الأربعة، فانّه ليس فيه ما يقتضي الحدوث الذي يريدونه.

القسم الخامس: التقدّم بالزمان[1]، وليس محض العدم والوجود؛ لأنّ العدم قد يحصل بعد الوجود، والشيء بهذا الاعتبار لا يكون حادثاً، بل إنّما يكون حادثاً لأنّ وجوده بعد العدم وعدمه قبل الوجود، وتلك القبلية أمر زائد على ذات العدم، ولا محالة قبل كلّ قبلية قبلية أُخرى، فهنا قبليات لا بداية لها، ولا معنى للزمان[2] إلاّ ما تلحقه القبلية والبعدية لذاته، فإذن لا أوّل للزمان. فإذن تفسير حدوث العالم بتقدّم عدمِه عليه يقتضي قِدم الزمان، فلزم من تفسير حدوث العالم بهذا التفسير قدمه.

وأمّا إن فسّرتم حدوث العالم بكونه مسبوقاً بالغير، فنقول: إن أردتم بذلك أنّ للعالم شيئاً يتقدمه بالعلية أو بالطبع أو بالشرف فذلك مسلّم، لكن لا يقتضي الحدوث الذي تريدونه. والتقدم بالمكان منفي اتفاقاً، لاستحالة المكان على الله تعالى. وبتقدير الثبوت لا يحصل مقصودكم.

بقي التقدم بالزمان وهو باطل. وبتقدير ثبوته يوجب القدم. أمّا بطلانه،

---

١. راجع المباحث المشرقية ١: ٧٧٢ وما يليها.

٢. نهاية العقول: «بالزمان».

فلأنّه لو كان الله تعالى متقدماً على العالم بـالزمان لزم أن يكون الباري تعالى زمانياً، وأن يكون الـزمان زمانياً وهما محالان. أمّـا الأوّل، فلأنّ الزمان مـن لواحق التغير[١] والله تعالى يستحيل عليه التغير فلا يلحقه الزمان. وأمّا الثاني، فلامتناع التسلسل.

وأمّا ثبوت القدم بتقدير ثبوته، فلأنّه إذا كان هذا التقدم زمانياً ، ثمّ لا بداية لقدم[٢] الباري تعالى على العالم، لزم أن لا تكون للزمان بداية ويلزم منه القدم.

هذا إذا سلّمتم انحصـار التقدم في الخمسة. فـإن ادّعيتم سادساً فـاظهروه حتى يمكن الشروع بعده في الاستدلال.

لا يقال: الاستفسـار عن معنى الحدوث استفسار عـن حكمٍ وقع الخلاف فيه، فنحن ننفيه وأنتم تثبتونـه، والحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات لا يصحّ إلاّ بعـد تصور مـاهية ذلك الشيء وحقيقتـه، وكان وقـوع الخلاف مشعراً بكـون محلّ الخلاف معلوماً من الخصمين.

لأنّا نقول: وقوع الخلاف مشعر بكون محلّ الخلاف معلوماً جملة أو تفصيلاً؟ م ع [٣]. بيانه: أنّ الذي يلـزمنا معرفته أن نعرف مذهبنا وصحّتـه وبطلان ما عداه، وإن كان ما عداه يحتمل تفاصيل كثيرة، فلم يلـزمنا معرفته. فإذا رمتم إثبات ذلك وكان الكلام في ذلك تعليلاً وسؤالاً يختلف بحسب اختلاف التفصيل، حسن منّا الاستفسار.

سلمنا أنّ وقـوع الخلاف مشعر بكون محلّ الخلاف معلـوماً جملـة وتفصيلاً، ولكن متى لا يصـحّ الاستفسار إذا كـان الغرض بالاستفسـار مجرّد فائدة تعـريف

---

١. ق:«المتغير».

٢. نهاية العقول:«لتقدم».

٣. كذا في المخطوطة ولعلّ المعنى: كون محلّ الخلاف معلوماً جملة، مسلّم، ووضع حرف «م» لتدل على كلمة مسلم وكونه تفصيلاً ممنوع ، ووضع حرف «ع» لتدل على كلمة ممنوع.

الحكم من غير أن تنضم زيادة فائدة أو إذا انضم؟ م ع [١]. وهنا قد تضمن زيادة فائدة وهو بيان تعجيز الخصم في إيراد تفسير إلاّ[٢] وأن يتضمن ذلك بطلان مذهبه على ما نبينه عند تفسيركم.

**الثاني**: إمّا أن يقولوا: إنّ لصحّة وجود العالم بداية، أو يقولوا: ليس له بداية. والأوّل باطل.

**أمّا أوّلاً**: فلأنّ كون العالم ممكن الوجود فيما لا يزال وهو قبل أن صار ممكن الوجود قد كان ممتنع الوجود بعينه، فإذا جوزتم ذلك انسد باب الاستدلال بحدوث العالم على إثبات الصانع؛ لأنّه إذا جاز أن يقال: إنّه كان ذلك الإمكان واجباً لذاته بعد أن كان ممتنعاً لذاته، جاز أن يقال: العالم قبل حدوثه قد كان ممتنعاً بعينه، ثمّ صار واجباً بعينه، كما انتقل الإمكان من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي، وحينئذٍ وجب استغناؤه عن الصانع.

**وأمّا ثانياً**: فلأنّه لو كان انقلاب الممتنع لذاته ممكناً، لجاز ذلك في كلّ الممتنعات فحينئذٍ لا نأمن أن [٣] يصير اجتماع الضدين والنقيضين ممكناً بعد أن كان ممتنعاً لذاته، وذلك عين السفسطة.

وأمّا إن قلتم: لا بداية لصحّة وجود العالم فقد سلّمتم أنّ العالم يمكن أن يكون أزلياً، ومع الاعتراف بذلك لا يمكن القطع بامتناع القدم ووجوب الحدوث.

لا يقال: العالم يستحيل وجوده [٤] في الأزل لا لذاته، ولكن لامتناع وجود شرطه في الأزل، أو لوجوب وجود مانع فيه.

---

١. أي عدم صحّة الاستفسار مع عدم الزيادة مسلم ومع الزيادة ممنوع، فتأمل جيداً.

٢. كذا.

٣. نهاية العقول: «من أن».

٤. في النسخ: +«في» قبل «وجوده»، وهو من زيادة الناسخ.

لأنّا نقول: امتناع وجود شرطه إن كان امتناعاً ذاتياً وجب امتناع زواله، ويلزم منه استمرار امتناع العالم فيما لا يزال. وإن لم يكن ذاتياً كان لامتناع شيء آخر، ولزم منه التسلسل. وهكذا الكلام في وجوب المانع، فانّه إن كان واجباً لذاته، امتنع زواله فامتنع زوال امتناع العالم فاستحال وجود العالم، وإن كان واجباً لغيره لزم منه التسلسل، وهو محال.

**الوجه الثالث**[١]: أن نتكلم على مقدمات الدليل، فنقول: لا نسلّم أنّ الجسم لا يخلو عن الحوادث.

قوله: «لا يخلو عن الأكوان».

قلنا: هذا مبني على أنّ الكون زائد على ذات الجسم، وهو ممنوع. ودعوى الضرورة باطلة؛ لأنّ ادعاء الضرورة فيه فرع على تصور حصول الجسم في الحيّز، وهو غير معقول؛ لأنّ الحيّز الذي يقال الجسم حصل فيه، إن كان معدوماً لم يعقل حصول الجسم فيه. وبهذا سقط قول من قال: إنّه مقدر مفروض، لأنّ المفروض الذي لا وجود له في نفسه لا يعقل حصول الجسم فيه. وإن كان موجوداً، فإن كان متحيزاً لزم التداخل، ويعود المتحيز في متحيز آخر، وهو محال. ولأنّ الجزء الواحد إذا وجد لزم أن لا يكون حاصلاً في الحيز، وإن لم يكن متحيزاً، فإن كان عرضاً، فإن كان حالاً في المتمكن دار، وإن لم يكن حالاً فيه تسلسل، وإن كان مجرداً استحال حلول المتحيز فيه.

وبالجملة فلابدّ من تفسير الحيّز[٢] وتفسير الحصول في الحيّز، حتى يمكن ادعاء أنّه هل هو حاصل أم لا؟ فانّ كلّ ما نعقله[٣] من هذه الأقسام التي

١. راجع المطالب العالية ٤: ٣٠٩.

٢. راجع المطالب العالية ٤: ٢٤٦.

٣. نهاية العقول: «نفعله».

ذكرناها باطل.

لا يقال: المعقول من كون المتحيز في الحيّز كونه بحيث لو وجد متحيز آخر لصحّ أن يقال لأحدهما : إنّه قريب من الآخر أو بعيد منه.

لأنّا نقول: هذا باطل.

أمّا أوّلاً: فلأنّ كونه كذلك إشارة إلى تحيزه لا إلى حصوله في الحيز، وتحيزه أمر مستمر معه، وإنّما مرادكم هنا حصوله في الحيّز، فأين أحدهما عن الآخر. ويدل على المغايرة أنّ الجوهر مادام موجوداً كانت تلك الحيثية باقية، وأمّا حصوله في الحيّز فانّه غير باقٍ عند خروجه عنه.

وأمّا ثانياً: فلأنّ القرب والبعد إنّما يفسران بكون أحدهما حاصلاً في حيّز قريب من حيّز الآخر أو بعيد عنه، فإذا لم نفسر القرب والبعد إلاّ بالحصول في الحيّز فلو فسرنا الحصول في الحيز بهما دار.

ثمّ لو نزلنا عن الاستفسار، لكن لا نسلم أنّ الحصول في الحيّز أمر زائد؛ لأنّ المعلوم بالضرورة أنّ المفهوم من ذات الجسم ليس المفهوم من كونه حاصلاً في الحيز. ولا يلزم من التغاير في المفهوم كونهما أمرين وجوديين، لاحتمال كونه قيداً عدمياً، أو أمراً نسبياً لا وجود له في الخارج. ويدل عليه وجوه:

**الأوّل:** المعقول من كون الجسم جسماً مغاير للمعقول من كونه ممكناً. مع أنّ الإمكان لا يصلح أن يكون وصفاً وجودياً زائداً، وإلاّ كان له إمكان آخر ويتسلسل.

**الثاني:** المعقول من حقيقة الكائنية مغاير للمعقول من قيامها بالمحل، ثمّ إنّه لا يلزم أن يكون قيامها بالمحل وصفاً عرضياً زائداً عليه قائماً به، وإلاّ تسلسل.

**الثالث:** يصدق على الواحد أنّه نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة،

وهكذا له نسبة معيّنة إلى كلّ مرتبة من مراتب الأعداد الغير المتناهية، ومفهومات تلك النسب متغايرة، فانّ نصفية الاثنين مغايرة لثلثية الثلاثة وأربعية الأربعة وهكذا. والمفهوم من كونه واحداً مغاير لجميع هذه النسب أيضاً. ويمتنع أن يكون لتلك النسب الغير متناهية وجود في الأعيان، وإلاّ تسلسل، فكذا هنا.

**الرابع**: المفهوم من كون الجوهر ذاتاً مغاير للمفهوم من كونه جوهراً، ولا[1] يلزم أن يكون كون الجوهر ذاتاً صفة، وإلاّ لكان الكلام في أصل الذات عائداً، ويتسلسل.

**الخامس**: المفهوم من كون الجوهر غير العرض مغاير للمفهوم من كونه جوهراً، ثمّ لا يلزم أن تكون الغيرية صفة ثبوتية زائدة، وإلاّ تسلسل. وكذا القول في المماثلة والمخالفة والتعيّن والتعدد.

**السادس**: المفهوم من ذات الجوهر مغاير للمفهوم من كونه حادثاً وباقياً، ثمّ إنّ الحدوث والبقاء لا يمكن أن يكونا وصفين ثبوتيين، وإلاّ تسلسل.

**السابع**: المفهوم من كون الإنسان ليس بحجر مغاير للمفهوم من كونه ليس بشجر، ثمّ هذه السلوب ليست وجودية، وإلاّ تسلسل ولزم حصول صفات غير متناهية للشيء الواحد لا مرة واحدة بل مراراً لا نهاية لها.

فظهر من هذه الوجوه أنّه لا يلزم من التغاير في المفهوم إثبات الصفات المتغايرة، فظهر فساد دعوى الضرورة.

وما ذكرتموه من الاستدلال[2] وهو «انّا ندرك الجسم متحركاً بعد أن لم يكن، فتبدّل الحالتين عليه مع بقائه مدرَك بالحس، وهو يدل على كون تلك الأحوال المتبدلة أُموراً ثبوتية» ممنوع، فانّا لا نسلّم أنّ الجسم الذي كان ساكناً بقي وصار

---

١. في النسخ: «إلاّ»، وما أثبتناه من نهاية العقول.

٢. في الدعوى الأولى من الدعاوي الأربعة، ص ١٦.

بعينه متحركاً، بل ذلك الجسم عدم وحدث جسم آخر وهو لذاته متحرك؛ لأنّ حدوث الشيء ليس زائداً عليه بل هو نفسه، وإلّا تسلسل. ثمّ إنّ الحدوث لا يبقى في الزمان الثاني فوجب أن لا تبقى ذاته، وإلّا كان حدوثه مغايراً لذاته، وهو محال.

لا يقال: إنّ مقصودنا من هذا الدليل حدوث الأجسام، فإذا سلّمتم ذلك فقد سلّمتم المقصود.

لأنّا نقول: هب أنّ ذلك مساعدة على المطلوب، لكن لا يبقى دليلكم ـ الذي طلبتم تصحيحه ـ مستقيماً.

سلمنا بقاء ذات الجسم، لكن لِمَ قلتم: إنّ تبدل الساكنية بالمتحركية يدل على وجودها[1]؟ فانّ التبدل غير دالّ عليه لوجهين:

**الأوّل:** لمّا اثبتم حدوث العالم فلابدّ وأن تجزموا باستحالة وجوده أزلاً، ولابدّ من تبدل تلك الاستحالة بالإمكان فيما لا يزال. فالتبدل هنا حاصل مع امتناع كون الإمكان أو الامتناع ثبوتياً. أمّا الإمتناع، فلأنّه لو كان ثبوتياً لكان الموصوف به ثابتاً فيكون ممتنع الوجود موجوداً، هذا خلف. وأمّا الإمكان، فَلِما سبق.

**الثاني:** الشيء حال حدوثه يكون حادثاً وحدوثه يبطل حال بقائه، فقد تبدل الحدوث بالبقاء وليسا وجوديين. أمّا الحدوث، فلأنّه لو كان صفة لكانت حادثة ويكون لها حدوث زائد ويتسلسل. وأمّا البقاء، فلأنّه لو كان صفة لتوقف إمكان حصولها في الجوهر على حصول الجوهر في الزمان الثاني وحصوله في الزمان الثاني إمّا هو نفس البقاء أو معلول للبقاء، فيلزم إمّا توقّف الشيء على نفسه أو على ما يتوقف عليه، وهما محالان.

---

١. نهاية العقول: «وجودهما».

لا يقال: إمكان الشيء وامتناعه وحدوثه وبقاؤه ليست محسوسة بالبصر فيجوز أن تكون قضايا عقلية، فلا يلزم من تَطَرّق التبدّل إليها كونها أُموراً وجودية، بخلاف المتحركية والساكنية فانّ المتبدل فيها محسوس بالبصر، فكانت وجودية.

لأنّا نقول: الساكنية والمتحركية غير مدركتين بالبصر؛ فانّ سكّان السفينة في موضع من البحر غير مختلف الارتفاع والانخفاض في وقت هبوب الرياح من جانب واحد، فقد يتحركون أسرع حركة مع انّهم يظنون أنّ السفينة ساكنة، ولو كانت الحركة و[1] السكون محسوستين لما اشتبه أحدهما بالآخر.

سلّمنا دلالة التبدل على الوجود، لكن على أحدهما لا عليهما معاً[2]؛ فانّ الشيء إذا خلا عن وصف ثبوتي ثمّ اتصف به أو كان موصوفاً به ثمّ عدم عنه، يكون التغير حاصلاً مع أنّ أحدهما عدمي، فجاز في المتحركية والساكنية كون إحداهما ثبوتية[3].

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أنّ الحصول في الحيز زائد على ذات الجسم، لكن هنا ما يدل على نفيه، وهو ثلاثة:

الأوّل: الحصول في الحيز أمر نسبي والأُمور النسبية تستدعي أمرين، لامتناع حصولها لأقلّ منهما، فلو كان الحصول في الحيز ثبوتياً لكان الحيز ثبوتياً وهو باطل؛ لأنّه لو كان موجوداً لكان إمّا حالاً في الجسم فلا يكون حيزاً للجسم، أو لا يكون حالاً فيه، فإمّا أن يكون ذا حيّز ويتسلسل، أو لا فيبطل حصول الجسم فيه.

الثاني: حصول الجوهر في الحيّز نسبة مخصوصة له إلى الحيز، فلو كانت هذه

---

١. نهاية العقول: «أو».

٢. نهاية العقول: «لكنّه يقتضي وجود كلا المتبدلين أم وجود أحدهما؟ع م»، ثمّ فسرها ووضّح الرمز، فراجع.

٣. راجع نقد المحصل: ١٤٩.

النسبة أمراً وجودياً لكان ذلك الأمر الوجودي حاصلاً في الحيز، وتكون له نسبة إلى ذلك المحل فتكون تلك النسبة زائدة على الكائنية، ولزم التسلسل.

**الثالث**[١]: الحركة يمتنع دخولها في الوجود؛ لأنّ الحركة إمّا أن لا يكون لها حصول[٢] في الحال أو يكون. فإن لم يكن، لم يكن ماضياً ولا مستقبلاً؛ لأنّ الماضي هو الذي كان وجوده في زمان كان فيه حاضراً، والمستقبل هو الذي يتوقّع فيه ذلك. وإن كان لها حضور، فإن انقسم الحاضر لم يكن الحاضر حاضراً؛ لأنّ الأجزاء المفترضة فيه لا يمكن وجودها دفعةً، لأنّ حقيقة الحركة لا تعقل إلاّ مع التقضي والمرور. فإذن الأجزاء المفترضة في الحركة لا توجد معاً فلا يكون الحاضر من الحركة حاضراً، هذا خلف.

وإن لم ينقسم فعند عدمه يحضر شيء آخر من الحركة وهو غير منقسم فتكون الحركة مركبة من أُمور كلّ واحدٍ منها غير قابل للقسمة، وهو أيضاً محال؛ لأنّ الجزء الذي لا يتجزأ من الحركة إمّا أن يقع على مسافة منقسمة أو غير منقسمة، والأوّل محال وإلاّ لكان الواقع منها في نصف تلك المسافة نصف تلك الحركة، فتكون تلك الحركة منقسمة، هذا خلف.

وإن كانت المسافة غير منقسمة لزم تركب الجسم من أجزاء لا تتجزأ، وهو محال، وإلاّ لزم نفي الحركة، لأنّها لو وجدت فإمّا عند كون المتحرك ملاقياً لكلية الجزء الأوّل، وهو محال؛ لأنّه حينئذٍ لم يتحرك. أو عند كونه ملاقياً لكلية الثاني،وهو باطل؛ لأنّه حينئذٍ قد انقضت الحركة. أو عندما يكون متوسطاً بينهما، وذلك يقتضي انقسام الأجزاء وقد فرضنا أنّها غير منقسمة، هذا خلف.

فالقول بالحركة يُفضي إلى أقسام كلّها باطلة فهي إذن غير موجودة، بل هي

---

١. راجع نقد المحصل ١٨٤ـ١٨٧؛ المطالب العالية ٤ :٢٨٨.

٢. نهاية العقول: «حضور».

أمر مقدر مفروض في الذهن لا حقيقة له في الخارج. وإذا لم تكن الحركة ثبوتية لم يكن السكون ثبوتياً، إذ لا فرق بينهما إلاّ بالدوام وعدمه، فانّ الحصول في الحيّز إن استقر كان سكوناً وإلاّ فحركة. فإذا كانت الحركة عدمية كان السكون المساوي لها في تمام الحقيقة عدمياً.

سلمنا أنّ الكائنية زائدة على ذات الجسم، لكن نمنع عدم الخلو.

قوله: «الجسم متى كان موجوداً كان متحيزاً، وإذا كان متحيزاً كان حاصلاً في الحيز».

قلنا: لا نسلم أنّه إذا كان موجوداً كان متحيزاً، فلِمَ لا يجوز أن يقال: الأجسام كانت في الأزل خالية عن صفة التحيز ثمّ اتصفت به فيما لا يزال، كما هو رأي افلاطون؟ وتدل عليه وجوه ثلاثة:

**الأوّل:** قد بيّنا نفي الجوهر الفرد، فيكون الجسم البسيط في نفسه واحداً، ومعلوم أنّه قابل للانفصال والقابل للانفصال ليس الاتصال، لاستحالة بقائه معه والقابل باقٍ مع المقبول فهو شيء غير الاتصال الذي هو الجسمية، فللجسمية قابل هو الهيولى، فالجسم مركب من الجسمية والهيولى [١]. ثمّ الجسمية لمّا كانت حالّة في الهيولى كانت محتاجةً إليها؛ لاحتياج الحالّ إلى المحل فيمتنع احتياج الهيولى إليها، وإلاّ دار. وإذا استغنت الهيولى عن الجسمية أمكن خلوها عنها. فثبت أنّ للمتحيزات هيولى غير متحيزة يمكن إنفكاكها عن التحيز [٢].

**الثاني:** دليلكم على حدوث الأجسام يدلّ على حدوث المتحيزات، وكلّ محدَث فانّه مسبوق بإمكان حدوثه، وليس الإمكان عائداً إلى القادر؛ لأنّ القادر

---

١. أُنظر البرهان في المباحث المشرقية ٢: ٤٦ (في أنّ الجسم مركّب عن الهيولى والصورة)؛ شرح المقاصد ٣: ٥٣.

٢. راجع نقد المحصل: ١٨٨.

قادر على ايجاد الممكنات دون الممتنعات، فلولا امتياز الممكن عن المحال بأمر عائد إليه، وإلاّ لما حصلت هذه التفرقة. فثبت أنّ الإمكان عائد إلى الممكنات وليس عدمياً، وإلاّ لم يبق فرق بين نفي الإمكان وبين إثبات إمكانٍ منفي، فهو وجودي يستدعي محلاً مستقلاً بنفسه، فالأجسام محتاجة إلى محلّ توجَد فيه إمكاناتها السابقة عليها[1]، وذلك المحل ليس متحيزاً لامتناع قدم المتحيز بدليلكم فهو غير متحيز، وهو هيولى الأجسام.

**الثالث:** بداهة العقول حاكمة بأنّ حدوث الشيء لا من الشيء غير معقول، فإذا كان المتحيز حادثاً فلابدّ له من مادة غير متحيزة متقدمة عليه.

سلمنا أنّ الأجسام متى كانت موجودة كانت متحيزة، فلِمَ قلتم: بامتناع خلوها عن الكائنية؟

قوله: «لأنّه متى كان موجوداً كان متحيزاً ومتى كان متحيزاً كان حاصلاً في الحيز، ولا نعني بالكون إلاّ ذلك».

قلنا: هذا الكلام إن دلّ على امتناع خلو الجسم عن الكائنية فهنا ما يدلّ على جوازه، وهو وجهان:

**الأوّل:** اللازم للجسم إمّا جميع الكائنيات أو واحدة. والأوّل معلوم البطلان. والثاني إمّا أن يكون اللازم كائنية واحدة على التعيين، أو لا على التعيين. والأوّل ظاهر الفساد لما ذكرتموه في إبطال وجوب حصول شيء من الأجسام في حيّز معين. والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ كون الشيء لازماً لشيء فرع وجوده في نفسه، فإنّ مالا وجود له في نفسه يمتنع أن يكون وجوده لازماً لغيره، والكائنية المبهمة لا وجود لها في الخارج، فإنّ كلّ ما يوجد في الخارج لابدّ وأن يكون معيّناً،

---

١. أي على وجود الأجسام.

ولا شيء من المعين بـلازم للجسـم فلا شيء مـن الكائنيـات الموجـودة في الخارج بلازم للجسـم. وأمّا المبهم الـذي لا وجود لـه في الخارج فليس بـلازم للجسم في الخارج وإلاّ لكـان مـوجـوداً في الخارج. فإذن لا شيء مـن الكـائنيـات بـلازم في الخارج، بل في الذهن.

لا يقال: الكـائنية من حيـث هي كائنيـة لها مفهوم مشترك بين الكـائنيات الجزئية، وذلك المفهوم المشترك هو اللازم للجسم.

لأنّا نقـول: ذلك المشترك من حيث هـو لا يوجـد إلاّ في الذهن، لكنّـا بيّنا أنّ ما كان كذلك يمتنع أن يكون لازماً للجسم.

**الثاني**: الجسم وكائنيته ليـس أحدهما علةً للآخر، لامتنـاع كون الجسم علّة، وإلاّ لكـان علّة لكـائنيـة معيّنـة؛ لأنّ الجسم معيّن فـلا يقتضي مبهماً. ويلزم منـه اشتراك الأجسام في الحصول في ذلك الحيز. وإن فرضت الكائنية علّة للجسم كان وصف الشيء المحتاج إليه الذي لا يعقل قيامه إلاّ بـه علّة متقدمة عليه مع تأخره عنه، هذا خلف.

ثمّ إنّ الجسم شرط الكائنيـة لأنّه محلّها، فالكائنية ليست شرطـاً له، لامتناع الدور. فـالكائنية إذن ليسـت علّة للجوهـر ولا معلولة لـه ولا شرط فيه [١]، فجاز خلو الجوهر عنها.

ثمّ إن سلّمنـا أنّ الجسم لا يخلو عـن الكائنيـة، لكن لا نسلّم أنّ الكـائنية حادثة.

قوله: «كلّ جسمٍ يصحّ خروجه عن حيزه» [٢].

---

١. نهاية العقول: «له».

٢. وقد ذكر الرازي في تقريره دلائل كثيرة في المطالب العالية ٤: ٢٩٢.

قلنا: ممنوع.

قوله: «لو وجب حصول جسم في حيز لكان ذلك الوجوب إمّا لأجل الجسمية أو لعارضها أو لمعروضها أو لأمر آخر لا يكون عارضاً لها ولا معروضاً لها».

قلنا: التقسيم غير منحصر؛ لأنّ من الأقسام أن يقال: هو لا لأمر. والدليل عليه إجمالاً: أنّه لو وجب تعليل كلّ أمر لعلّة لزم تعليل علّية تلك العلّة لعلّة أُخرى وتسلسل. وتفصيلاً من وجهين:

**الأوّل**: الوجوب عدمي فلا يستدعي علّة.

**الثاني**: لو كان وجودياً امتنع تعليله، وإلاّ لاحتاج إلى العلّة فيكون ممكناً لذاته، فينقلب الوجوب إمكاناً، وهو محال.

سلّمنا كون الوجوب ممكناً، فلِمَ قلتم: إنّ الممكن لابدّ له من مؤثر؟ وقد سبق [1].

سلمنا احتياج الممكن إلى المؤثر، ولكن متى؟ كان الممكن حادثاً، أو إذا لم يكن؟ وسيأتي تقريره.

فإذن لا يمكنكم بيان احتياج الكائنية إلى المؤثر،إلاّ إذا بنيتم حدوثها، لكنّكم بنيتم بيان حدوثها على كونها محتاجة إلى المؤثر، فدار.

سلمنا احتياجه إلى المؤثر على الإطلاق، فلِمَ لا يكون الوجوب لنفس الجسمية؟

قوله: «يلزم حصول كلّ جسم في ذلك الحيز لاشتراك الجسمية بين الأجسام، واشتراك العلّة يوجب اشتراك الحكم».

---

١. نهاية العقول: «و تقريره يأتي في مسألة إثبات العلم بالصانع».

قلنا: لا نسلّم اشتراك الجسمية بين أفراد الأجسام، وإلاّ لكانت شخصية كلّ واحد من الأجسام زائدة على جسميته؛ لأنّ ما به الاشتراك غير ما به الامتياز، لكن يستحيل أن تكون شخصية الجسم المشخص زائدة على جسميته؛ لأنّ انضمام ذلك الزائد إلى الجسمية في الخارج يتوقف على حصول الجسمية في الخارج، وحصول الجسمية في الخارج يتوقف على تشخيصه [١] الذي هو عبارة عن انضمام ذلك الزائد إليه، فيدور. فالقول بكون الجسمية أمراً مشتركاً بين أشخاص الأجسام يؤدي إلى هذا المحال، فيكون محالاً.

لا يقال: المعقول من الجسمية إنّما هو شغل الحيز ومنع الغير عن أن يكون بحيث هو، وهذا القدر مشترك.

لأنّا نقول: ليس الشغل والمنع من [٢] نفس الجسمية، بل حكمان من أحكامها. ولا يلزم من الاشتراك في الأثر الاشتراك في المؤثر.

سلّمنا[٣]، لكن لا نسلم الاشتراك في المعلول عند اشتراك العلّة لوجوه:

**الوجه الأوّل:** الذات حال الحدوث يجب افتقارها إلى الفاعل، وحالة البقاء يمتنع افتقارها إليه مع وحدة الذات في الحالين، ومعلوم أنّ التفاوت بين المثلين أكثر من التفاوت بين الذات الواحدة في الحالين، فإذا جاز أن ينقلب الشيء الواحد من الوجوب إلى الامتناع الذاتيين بحسب زمانين، فلإن [٤] يجوز ذلك في المثلين كان أولى.

وأيضاً، فلأنّ الجوهر الحادث مثل الباقي، ثمّ لا يلزم من تماثلهما تساويهما

---

١. نهاية العقول: «تشخصه».

٢. «من» ساقطة في نهاية العقول.

٣. كون الجسمية مشتركة.

٤. نهاية العقول: «فان».

في صحّة المقدورية وامتناعها، فكذا هنا. وكذا العَرَض غير الباقي يصحّ أن يحدث في زمان عدمه مثله، ولا يلزم من صحّة حدوث مثله في ذلك الزمان صحّة وجوده في ذلك الزمان، فكذا هنا.

**الوجه الثاني**[١]: الممكن المعين محتاج إلى مؤثر معين أو شرط معين، وعلّة تلك الحاجة الإمكان، إذ لو رفع لبقى الوجوب أو الامتناع، وهما مغنيان عن المؤثر، ثمّ الإمكان مشترك بين الممكنات ولا يلزم من اشتراكها في الإمكان اشتراكها في الحاجة إلى ذلك المؤثر المعين، أو إلى ذلك الشرط المعين؛ لأنّ أكثر الطوائف أثبتوا أُموراً ثبوتية غير الله تعالى، فبعضهم زعم أنّ العبد موجد، وبعضهم أثبت معاني توجب أحوالاً، وبعضهم أثبت طبيعة وعقلاً ونفساً.

ثمّ لو كان المؤثر واحداً، لكن لا نزاع في كثرة الشرط، فانّ الجوهر شرط للعَرَض، والحياة شرط للعلم اتّفاقاً، ومعلوم أنّ حاجة المشروط إلى الشرط لإمكانه، والشرط علّة لصحّة المشروط، مع أنّه لا يلزم من احتياج صحّة ذلك المشروط إلى الشرط احتياج كلّ صحّة إلى ذلك الشرط، فلا يلزم من الاشتراك في المقتضي الإشتراك في الحكم.

سلّمنا أنّ الإشتراك في السبب يقتضي الإشتراك في الحكم، ولكن متى؟ إذا فقد شرط، أو وجد مانع؛ أو إذا لم يكن[٢]؟ع م[٣].

بيانه أنّ الأشياء المتماثلة في الماهية لابدّ وأن تتمايز بتشخصاتها وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فتشخص كلّ شخص زائد على ماهيته. ولأنّ

---

١. راجع المطالب العالية١: ١٥٥.

٢. أي إذا لم يفقد شرط ولا يوجد مانع.

٣. كذا في المخطوطة ونهاية العقول. ولعلّ معنى «ع» أنّ الأوّل(فقد شرط، أو وجد مانع) ممنوع ومعنى «م» أنّ الثاني (لم يفقد شرط ولا يوجد مانع) مسلم.

المتصور من الجسم مثلاً أمر يصحّ حمله على كثيرين، والمتصور من هذا الجسم لا يصحّ حمله على كثيرين، مع العلم الضروري بأنّ المتصوّر من الجسم داخل في المتصور من هذا الجسم، فالمتصور من هذا الجسم داخل فيه أمر زائد على المتصور من هذا الجسم. وإذا ثبت ذلك ظهر أنّ تعيّن كلّ مشخص [1] زائد على ماهيته فيحتمل أن تكون شخصية الشخص المعين من الأجسام المتماثلة شرطاً لاقتضاء الجسمية الحصول في ذلك الحيز، أو تكون شخصية الجسم الآخر مانعة من ذلك الاقتضاء. وإذا كان كذلك لم يلزم من اشتراك الأجسام في تمام الجسمية وكونها موجبة للحصول في الحيز المعين اشتراك كلّ الأجسام في ذلك، وحينئذٍ يظهر ضعف المقدمة الشهيرة «أنّ المتماثلات يجب تساويها في اللوازم».

لا يقال: التعين عدمي، لأنّ معناه انّه ليس غيره، فلا يكون جزءاً من المقتضي.

لأنّا نقول: نمنع كونه عدمياً.

سلّمنا، لكن المقصود حاصل، لأنّه لا نزاع بين العقلاء أنّ العدم يصلح للشرطية، فانّ عدم الضد [2] شرط لصحّة حلول الضدّ الآخر في المحلّ.

سلّمنا عدم جواز انّه يجب حصول الجسم المعيّن في الحيز المعيّن لجسميته، فلِمَ لا يجوز أن يكون لبعض لوازمه؟

قوله: «الكلام في لزوم ذلك اللازم كالكلام في الأوّل، ويتسلسل أو يدور».

قلنا: نمنع استحالتهما.

سلّمنا انّه لا يجوز أن يكون لشيء من عوارض الجسم، فلِمَ لا يجوز أن يكون لبعض معروضاته؟ وما ذكرتموه من «الدلالة على أنّ الجسمية لا محلّ لها» ممنوع،

١. نهاية العقول: «شخص».

٢. ق: «الضوء»، وهو خطأ.

فلِمَ لا يجوز أن يكون حصول ذلك المحل في تلك الجهة تبعاً لحصول الجسمية فيها؟ وهذا لا ينافي كون الجسمية صفة له، فانّ الله تعالى موصوف بالصفات أو الأحكام أو الأحوال أو السلوب أو الإضافات، على اختلاف مذاهب العقلاء فيه، مع امتناع حصول ذاته تعالى في الحيز. فعلمنا أنّ كون الشيء صفة لغيره أمر مغاير لحلوله في جهة المحلّ تبعاً لحصوله [1] فيه ويكون تبعاً لحصولها فيه [2].

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على [3][نفي] محلّ الجسمية، لكنّه معارض بما ذكرناه من [4] أنّ للجسم هيولى.

ثمّ إن سلّمنا أنّه لا يجوز أن يكون لشيء من معروضات الجسم، فلِمَ لا يجوز أن يكون لشيء مباين عن الجسمية مجردٍ؟

قولكم: « نسبته إلى جميع الأجسام واحدة، فلم يكن بأن يجب لأجله حصول بعض الأجسام في ذلك الحيز أولى من سائر الأجسام».

قلنا: يبطل بأمرين:

**الأوّل:** الباري تعالى خصص خلق العالم بوقت معيّن مع مساواته لسائر الأوقات، فإذا جاز ذلك فلِمَ لا يجوز منّا مثله؟

**الثاني:** صحّة حدوث العالم وصحّة محدثية الباري تعالى حدثتا في وقت معين مع كونه مساوياً لسائر الأوقات المقدّرة التي قبله وبعده، إذ لو لم تكن لهاتين الصحتين بداية لم يصح قطعكم بوجوب حدوث العالم، وإذا جاز ذلك هناك فليجز هنا.

---

١. نهاية العقول: « لحصولها».

٢. «و يكون تبعاً لحصولها فيه» ساقطة في نهاية العقول.

٣. في النسخ: +«يدل» قبل «على»، وهو زيادة من الناسخ. و مابين المعقوفين من نهاية العقول.

٤. في النسخ: «في»، أصلحناها طبقاً للسياق.

سلّمنا صحّة خروج كلّ جسمٍ عن حيزه، فلِمَ قلتم: إنّه بتقدير الخروج عن الحيز لابدّ وأن تعـدم تلك الكائنية، فجاز أن تكون كـامنة أو انتقلت إلى محل آخر أو لا إلى محل. ومع هذه الاحتمالات لا يمكن الجزم بالعدم [١].

سلّمنـا أنّ كلّ كـائنيـة فانّـه يصـحّ عليها العـدم، فلِمَ قلتـم إنّ مـا يصحّ [عليه] [٢] العدم يجب أن يكون حادثاً [٣]؟

قوله: «لأنّ القديم إمّا واجب لذاته أو مستند إليه».

قلنا: جاز أن يكون واجباً لذاته.

ونمنع [٤] امتناع عدم ما يجب وجوده، فانّـه ينتقض بامتناع وجود العالم أزلاً وإمكانه فيما لا يزال. فإذا عقـل زوال الامتناع الذاتي وتجدُّد الإمكان فليعقل زوال وجوب الواجب لذاته.

سلّمنا انّه ليس واجباً لذاته ، فلِمَ قلتم: إنّه واجب لغيره؟ لاحتمال أن تكون الوجودية أولى وإن كان قابلاً للعدم، فـلأجل قبوله للعدم لا يكون واجباً، ولأجل الأولويـة استغنى عن السبب، كالصـوت والحركة اللّذين يكـون العدم لهما أولى، ولذلك لا يوجدان إلاّ عند تعلّق القادر بهما مع صحّة الوجود عليهما.

سلّمنـا تساوي قبـولـه للوجـود والعدم، فلِـمَ قلتم: إنّـه لابدّ مـن سبب؟ لأنّ جهـة الحاجة الحدوث، لاستغنـاء البناء حـال استمـراره عن الباني، والحجـر المرمي [٥] بعد مفارقة الرامي.

---

١. راجع المطالب العالية ٤: ٢٩٥.

٢. أثبتناه طبقاً للسياق ولنهاية العقول.

٣. مرّ في ص ١٩ ـ ٢٠.

٤. جواب لقوله: «لأنّه ما يجب لذاته يمتنع عدمه».

٥. إلى فوق بالقسر.

ولأنّ الأثر لو احتاج حال البقاء، فالمؤثر إن لم يكن له أثر كان ذلك الأثر في ذلك الوجود غنياً عن المؤثر. وإن كان له أثر، فإن كان الوجود الأوّل لزم تحصيل الحاصل، وإن كان غيره لزم وجود الشيء مرتين. ولو سلّم فالمحتاج المتجدد لا الأوّل، فلا يكون الباقي محتاجاً، فجهة الحاجة الحدوث [١]. فما لم تبيّنوا أنّ الذي يصحّ عدمه يجب أن يكون حادثاً، لا يمكنكم إثبات حاجته إلى المؤثر، ولو بينتموه استغنيتم عن هذه الحجة [٢].

سلّمنا أنّه لابدّ من سبب، فلِمَ لا يجوز أن يكون موجباً؟

قوله: «يلزم من امتناع عدم الواجب امتناع عدمه».

قلنا: إذا جاز أن يتخلف الأثر عن القادر مع حصول جميع جهات المؤثرية، فلِمَ لا يتخلف عن الموجَب؟

سلمنا أنّه لا يكون موجباً، فجاز أن يكون مختاراً.

قوله: «كلّ فعلٍ للمختار حادث».

قلنا: ما الدليل عليه؟ وتدل على بطلانه وجوه [٣]:

الأوّل: العدمُ السابق ينافي وجود الفعل وفاعلية الفاعل، فلا يكون شرطاً لهما [٤].

---

١. راجع شرح الإشارات٣:٦٨ـ٦٩؛ المطالب العالية٤:١٩٢و ٢٣١.

٢. قال الرازي بعد هذه العبارة في نهاية العقول: «ثمّ هنا وجوه كثيرة تدلّ على أنّ الإمكان لا يجوز أن يكون علّة للحاجة، سيأتي ذكرها في باب إثبات العلم بالصانع تعالى».

٣. أُنظر تفصيل الوجوه في المطالب العالية ٤:٢٣٢ـ٢٣٩. راجع أيضاً المصدر نفسه:٢٧٢.

٤. فالعدم السابق لا يكون شرطاً لكون الفعل فعلاً ولا لكون الفاعل فاعلاً، فإذن الفعلية والفاعلية قد يتحققان عند عدم العدم السابق، فإذن لا يجب أن يكون فعل المختار حادثاً. راجع نهاية العقول.

**الثاني**: للمحدث وجود وعدم ومسبوقية الوجود بالعدم. والعدم مستغن؛ لأنّه نفي محض، والمسبوقية واجبة للمحدث فيستغني، فالمحتاج الوجود. وليس جهة الحاجة كونه وجوداً وإلاّ تسلسل، واحتياج الشيء إلى نفسه، فليست جهة الحاجة الحدوث، بل الإمكان. فالمحتاج في وجوده إلى القادر لا يجب أن يكون محدثاً.

**الثالث**: الممكن حالة البقاء ممكن، لاستحالة انقلابه إلى الواجب والممتنع، لاستحالة انقلاب الحقائق، والإمكان علّة الحاجة فالباقي محتاج، فليس من شرط الحاجة الحدوث.

لا يقال: إنّه حال بقائه يصير أولى، فيكون غنياً عن المؤثر.

لأنّا نقول: تلك الأولوية إن كانت حاصلة لذاته كانت حاصلة حالة الحدوث، فاستغنى الحادث عن المؤثر. وإن حصلت لأمر، كان الباقي محتاجاً في بقائه إلى علّة تلك الأولوية بواسطة حاجته إلى الأولوية، وهو قول بحاجة الباقي إلى المؤثر.

**الرابع**: الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم فهو صفة للوجود متأخر، فيتأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الحادث إلى القادر المتأخر عن علّة الاحتياج، فلا يكون علّة الحاجة وإلاّ دار، وإذا لم يكن للحدوث مدخل في الحاجة لم يلزم أن يكون المحتاج حادثاً[1].

سلّمنا، لكن القديم يجوز عدمه للوجوه الستّة السابقة في خواص

---

[1] قال في نهاية العقول: واعلم انا قد أوردنا قبل هذا السؤال سؤالاً ذكرنا فيه أنّ علّة الحاجة هي الحدوث لا الإمكان وذلك إنّما ذكرناه على ما يليق بالسائل من المطالبة بكلّ جانب من جوانب الاحتمال، ولكن ذاك ليس مذهباً للقوم، وإنّما مذهبهم هذا الذي قررناه في هذا المقام. وسترى من هذا النوع كثيراً في هذا الكتاب وإنّما نبهناك عليه لئلاّ تعدّه من الغفلة».

القديم [١].

سلّمنا أنّ الجسم لا يخلو عن الحوادث، فلِمَ قلتم: إنّ لتلك الحوادث بداية؟

قوله في الأوّل [٢]: «مجموع العدمات السابقة على الحوادث لما كانت حاصلة في الأزل، فإن حصل معها وجود بعضها اقترن السابق والمسبوق».

قلنا: هذا معارض لصحّة حدوثها في الأوقات المقدّرة، فإنّ صحّة حدوث الحادث المعين في الوقت المعين تقديراً كان ذلك الوقت أو تحقيقاً لا يحصل إلاّ عند حصول ذلك الوقت التقديري أو التحقيقي، ثمّ ذلك الوقت مسبوق بعدم لا بداية له [٣]، وكذا الكلام في كلّ صحّة تفرض مختصة بوقت معيّن، فلا حادث إلاّ وصحّة حدوثه في الوقت المعيّن مسبوقة بعدم لا بداية له. فيلزم على قولكم أن تكون لصحّة كلّ الحوادث بداية وهو محال، لأنّه يفضي إلى السفسطة وإلى نفي الصانع تعالى.

وأيضاً فانّ هذا الإشكال إنّما وقع من لفظة الأزل [٤]، فانّ الإنسان يتخيل منه انّه وقت معيّن قد اجتمع فيه جميع [٥] الحوادث، فحينئذٍ يجب الاعتراف بخلو ذلك الوقت عن وجود الحوادث، وليس الأمر كذلك، فانّ الأزل ليس إلاّ عبارة عن نفي الأولية، فقولكم [٦]: «كلّ واحدٍ من العدمات السابقة حاصل في الأزل» لا

---

١. ذكرها في المجلد الأوّل، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٥ .

٢. أي في الوجه الأوّل من الوجوه الدالّة على أنّ الحوادث متناهية، ص ٢١ .

٣. والعبارة في نهاية العقول هكذا: «ثمّ إنّ ذلك الوقت مسبوق بأوقات لا بداية لها، فإذن صحّة حدوث الحوادث في ذلك الوقت مسبوق بعدم لا بداية لها».

٤. راجع المطالب العالية ٤: ٢٦٦ و ٢٦٩.

٥. نهاية العقول: «عدم جميع».

٦. مرّ في ص ٢١.

معنى له، إلاّ أنّ كلّ واحدٍ من الحوادث مسبوق بعدم لا أوّل له.

ثمّ قولكم بعده: «فيجب أن لا يوجد شيء من الحوادث في الأزل» معناه: أنّه لابدّ من الانتهاء إلى حادث لا يكون مسبوقاً بغيره. فيرجع حاصل كلامكم إلى أنّه لمّا كان كلّ واحدٍ من الحوادث مسبوقاً بعدم لا أوّل له، وجب انتهاء تلك الحوادث إلى حادث لا يكون مسبوقاً بغيره وهذا نفس المسألة، ويؤكد هذه المطالبة: أنّه تعالى قديم ولا يعقل من قدمه إلاّ أنّه متقدم على العالم بأزمنة محققة لا بداية لها على ما يقوله الفلاسفة، أو بأزمنة مقدّرة لا بداية لها على ما يقوله المتكلّمون.

ثمّ دليلكم على إبطال أزمنة محقّقة لا بداية لها، قائم في المقدّرة. و[1] لأنّ كُلاًّ من الأزمنة مسبوق بعدم لا أوّل له، فمجموع العدمات السابقة على الأزمنة المقدّرة حاصل في الأزل، فيجب أن لا يحصل في الأزل شيء من تلك الأوقات[2] المقدّرة فتكون لتلك الأوقات المقدرة بداية، وهو يقتضي نفي قدمه تعالى، وهو باطل. فعلمنا أنّ ما قلتموه مغالطة وقعت بسبب الاشتباه في لفظة الأزل.

قوله في الثالث: «إنّ الحوادث بأسرها فعل فاعل مختار»[3] يشتمل على المصادرة على المطلوب؛ لأنّ كلّ الحوادث إمّا أن تكون عبارة عن كلّ واحد منها، وهو معلوم البطلان؛ للعلم الضروري بأنّ العشرة ليست كلّ واحد من آحادها. ولأنّكم بعد استدلالكم على أنّ كلّ واحد من الأكوان حادث تستدلون على أنّ مجموعها حادث، ولو لم يكن المجموع مغايراً لكلّ واحد لكان استدلالكم الثاني عبثاً [illegible] ها.

---

(١) [illegible] ساقطة في نهاية العقول.

(٢) [illegible] ساقطة في ج.

(٣) [illegible] ٢٢.

فنقول: ذلك المجموع واجب الحصول عند حصول كلّ الآحاد بالضرورة، وإذا كان كذلك لم يكن مجموع الحوادث من حيث هو مجموع واقعاً بالفاعل، بل الواقع بالفاعل هو كلّ واحد من آحادها، فيرجع حاصل الاستدلال إلى أنّ الفاعل تعالى لمّا كان سابقاً على كلّ واحد واحد [١] من الحوادث وجب أن يكون سابقاً على مجموعها، وهو عين النزاع.

سلّمنا أنّ تلك الحوادث من حيث كونها كلاً فعل فاعل، لكن لِمَ قلتم: إنّه مختار؟ [٢]

سلّمنا، فلِمَ قلتم: «إنّ فاعل [٣] المختار يجب أن يكون سابقاً على فعله؟» لأنّ [٤] المختار إن حصل عنده جميع ما يتوقف عليه الايجاد وجب وجود الفعل عنه؛ لأنّه لو لم يجب الأثر عند استجماع جميع جهات المؤثرية بل جاز تخلفه، كان صدوره عنه عند استجماعه لكلّ تلك الأُمور ممكن وكلّ ممكن فله مؤثر، فحينئذٍ لا يكون المؤثر مستجمعاً لجميع شرائط المؤثرية وقد فرض كذلك، هذا خلف. وإن لم تحصل جميع جهات المؤثرية امتنع صدور الأثر عنه، إذ لو صحّ لم يكن صدوره موقوفاً على حصول أمر آخر، فحينئذٍ لا يكون شيء من شرائط المؤثرية ثابتاً مع انّا فرضناه ثابتاً، هذا خلف.

فثبت أنّ الفاعل المختار متى تمت جميع جهات فاعليته وجب حصول الفعل عنه. [٥] فبطل قولكم بوجوب تقديمه على فعله.

قوله في الرابع: «الحوادث الماضية محتملة للزيادة والنقصان» ممنوع؛ لأنّ

---

١. «واحد» الثاني ساقطة من نهاية العقول.

٢. قال الرازي: «و تقريره سيأتي في مسألة إثبات العلم بالمختار»، نهاية العقول.

٣. في النسخ: «فعل»، وما أثبتناه من نهاية العقول.

٤. دليل لاستحالة أن يكون سابقاً على فعله.

٥. نهاية العقول: «معه».

معنى قولنا:«كذا موصوف بشيء، أنّ تلك الصفة ثابتة لذلك الموصوف، لأنّ وصف الشيء بالشيء إن لم يقتضِ ثبوت الصفة للموصوف وجب أن يقتضي نفي حصوله للموصوف، لامتناع الخروج عن النقيضين.

وإذا ثبت ذلك، فنقول: ثبوت الوصف للموصوف فرع على ثبوت الموصوف في نفسه، فانّ الشيء مالم يثبت في نفسه لم يثبت له غيره، بل قد يثبت في نفسه ولا يثبت له غيره، فلو قلنا: الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان وتتصف بهما فقد ادعينا ثبوت الزيادة و[1] النقصان لها، ثمّ الموصوف بهذا الوصف إن كان موجوداً في الخارج، فإمّا أن يكون هو كلّ واحد من الحوادث الماضية أو مجموعها، فإن كان الأوّل لزم أن تكون لكلّ واحد بداية، وهو مسلّم. وإن كان الثاني فهو باطل، لأنّ مجموع تلك الحوادث لا وجود له في وقت من الأوقات، وما لا وجود له لا يمكن أن يوصف بوصف ثبوتي في الخارج.

لا يقال: إنّكم تصفون ذلك المجموع بأنّه لا يمكن وصفه بالزيادة والنقصان، فنفي الوصف عنه دون غيره وصف له، وهو متناقض. ولأنّ اليوم حال حضوره لا يوصف بالأمسية وإنّما يتصف بها بعد مضيه.

لأنّا نقول: نفي الوصف لو كان وصفاً كان نفي الشيء عين ثبوته، وكلّ واحد من النقيضين هو الآخر، وهو محال. والأمسية وصف اعتباري لا خارجي. وإن كان المحكوم عليه بهذا الوصف هو الصورة الذهنية، فنقول: الذهن لا يقوى على استحضار مالا يتناهى على التفصيل، بل يقوى على استحضار اللا نهاية،[2] ومعنى اللا نهاية من حيث هو[3] هذا المعنى أمر واحد

١. نهاية العقول:«أو».

٢. أي معنى اللا نهاية.

٣. «هو»ساقطة في ق، وهو خطأ.

ليس فيه كثرة. وفرق بين اللا نهاية ومعنى ما صدق عليه اللا نهاية التي هي الاعداد الموصوفة بذلك، فكيف يلزم من اقتدار الذهن على استحضار معنى اللا نهاية اقتداره على استحضار الأُمور التي حمل عليها اللا نهاية؟ فظاهر أنّه لا يمكن الحكم على الحوادث الماضية بالزيادة والنقصان.

سلمنا إمكان الاتصاف، لكن لِمَ قلتم: إنّه يقتضي البداية؟ فانّكم إن عنيتم باحتمال الحوادث الزيادة والنقصان أنّ الناقص [١] ينتهي ويفضل عليه من الزائد شيء، فهو ممنوع. وإن عنيتم أنّه أبداً يوجد في جانب الزائد مالا يوجد في جانب الناقص، فمسلّم، لكن لا يستلزم التناهي.

سلمنا[٢]، لكن هنا ما يدل على عدم دلالته على التناهي، وهو وجوه: [٣]

**الوجه الأوّل:** الصحّة الماضية من زمان الطوفان أقلّ ممّا مضى من زماننا، ثمّ لا يجب أن تكون للصحّة بداية، لما مرّ.

**الوجه الثاني:** الحوادث المستقبلة من زمان الطوفان أكثر منها إذا أخذت من زماننا، ومع ذلك فلا يقتضي ثبوت آخر الحوادث، فكذا هنا.

**الوجه الثالث:** الباري تعالى متقدم على العالم بما لو كان هناك زمان لكان لا بداية له، ثمّ ذلك الزمان المقدّر محتمل للزيادة والنقصان، ولا يجب أن تكون لذلك الزمان المقدر بداية، وإلاّ لزم حدوثه تعالى.

**الوجه الرابع:** تضعيف الألف مراراً لا نهاية لها أقلّ من تضعيف الألفين، وكلاهما غير متناهيين مع ثبوت التفاوت بينهما.

---

١. في نهاية العقول: «مناقص».

٢. دلالة ما ذكرتموه على أنّ المحتمل للزيادة والنقصان يجب أن يكون متناهياً.

٣. أُنظرها في المطالب العالية٤: ٢٥٤ وما يليها و١: ١٤٣ـ١٤٤؛ كشف المراد: ١٧١ـ١٧٣؛ نقد المحصل: ٢٠٨.

الوجه الخامس: معلومات الله تعالى أكثر من مقدوراته [١]، وهما غير متناهيين.

الوجه السادس: إذا علم الله تعالى شيئاً فلابدّ وأن يعلم أنّه عالم بذلك الشيء وأن يعلم بعلمه بذلك الشيء إلى مالا يتناهى، فهناك علوم غير متناهية مترتبة مع انّها قابلة للزيادة والنقصان .و سيأتي بطلان القول بأنّ العلم بالعلّة نفس العلم.

الوجه السابع: أثبت مشايخ المعتزلة الذوات المعدومة ولا نهاية لها مع احتمالها للزيادة والنقصان. وبعضهم [٢] أثبت لله تعالى عالميات وقادريات لا نهاية لها. [٣]

سلّمنا أنّ الحوادث الماضية لها بداية، فلِمَ قلتم: إنّ الجسم إذا لم ينفك عنها يجب أن تكون له بداية؟ فانّه لا يجب تساوي المتلازمين في جميع الأحكام، وإلاّ لكان الجوهر عرضاً وبالعكس.

والجواب: قوله :«المقدمة الثانية إعادة الدعوى مع زيادة دعاوٍ».

قلنا: لا نسلّم؛ لأنّ المطلوب ثبوت الحدوث للعالم، وجائز في بعض صفات الشيء أن يكون بيّناً وبعضها غير بيّن، وهذا غير البيّن يكون بيّناً لما هو بيّن للشيء،

---

١. لأنّ العلم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل والقدرة لا تتعلق إلاّ بالجائز.نهاية الاقدام في علم الكلام:٢٩. وقال المصنّف:«لانّ الواجب والممتنع يُعلمان ولا يُقدر عليهما». كشف الفوائد:١٦٨.

٢. في نهاية العقول: «جمع من الصفاتية».

٣. راجع المحيط بالتكليف ٦٩(فصل:و لابد... من أن نبين أنّ الحوادث لها أول)، حيث قال: «والطريقة التي بها نعلم تناهي الأشياء، أن نعلم جواز وجود الزيادة والنقصان فيها». وبعد الاستدلال بهذه الطريقة يستدل بطريقة أُخرى ويقول:«و كما ندل بطريق الزيادة والنقصان على ما هي هذه الحوادث، فانّا ندل بطريقة الوصل والقطع على تناهي العالم...».

فجاز أن يكون المجهول مكتسباً بواسطة اللازم المعلوم، فالحدوث مجهول الثبوت للجسم ومعلوم الثبوت لما لم يخل عن الحوادث، وعدم الخلو عن الحوادث يكون معلوم الثبوت للجسم، فتصير تلك النسبة المجهولة معلومة بواسطة النسبتين المعلومتين، فليست الثانية إعادة للدعوى.

قوله: «المنتج مجموع المقدمتين أو إحداهما؟»

قلنا: المجموع.

ومجموع[1] المقدّمتين حاصل في الذهن لاجتماع التصورات في الذهن، فإنّا نحكم بأمر على آخر والحكم يستدعي حضور المحكوم عليه والمحكوم به دفعة في الذهن، وإلاّ امتنع الحكم؛ لأنّه نسبة يتوقف ثبوته على ثبوت المنتسبين دفعة. وكذا التصديقات يمكن اجتماعها[2] في الذهن، فانّه يمكننا الحكم بتلازم القضايا وتعاندها، فنقول: كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً . وإمّا أن تكون الشمس طالعة وإمّا أن يكون الليل موجوداً. و لولا حصول علمنا بطلوع الشمس ووجود النهار والليل دفعة امتنع هنا الحكم باللزوم والتعاند، لأنّ الحكم بكون أحدهما لازماً والآخر ملزوماً حكم باللازمية والملزومية، وهو يستدعي العلم بكلّ واحد منهما.

قوله: «إذا لم يكن كل واحدٍ منهما مؤثراً[3] لم يكن المجموع مؤثراً».

قلنا: إنّ عند اجتماع المقدمتين يحصل لهما وصف الاجتماع، فبالطريق الذي عقل به حصول الإجتماع لهما مع امتناع حصوله لكلّ واحد منهما منفرداً يعقل به حصول النتيجة منهما لا من كلّ واحدة منهما.

---

١. جواب لقوله: «احتياج النتيجة إليهما يستدعي وجودهما معاً».

٢. ق: «اجتماعها».

٣. عند الانفراد.

قوله: «لا يمكن أن ينتج هنا».

قلنا: لا نسلم.

و النقض بحمل الجنس على الحيوان والحيوان على الإنسان غير وارد؛ لعدم اجتماع الشرائط، لأنّ من جملتها كلية الكبرى وهو منفي هنا، لكـذب كلّ حيوان جنس، لامتناع صدق الجنسية على كلّ فرد، بخلاف الكبرى في قياسنا، فانّها كلية يصدق محمولها على كلّ فرد.

قوله: «المقدمة الثانية كاذبة، لأنّ بتقدير أن لا تكون للحوادث بداية لا يلزم من عدم خلو الجسم عنها حدوثه». [1]

قلنا: الكلام عليه من وجهين:

**الأوّل:** هذا التقدير عندنا محال، ولا يلـزم من عدم صحّة الكلام على تقدير باطل بطلان الكلام، فلو قلنا: كلّ خمسة فرد كـانت قضية صادقة مع أنّا لو قدرنا انقسام الخمسة بمتساويين لم يكن فرداً، لكن لمّا كان هذا التقدير باطلاً لم يقدح في صدق الكلية، فكذا هنا.

**الثاني:** نذكر الـدليل على وجه آخر، فنقول: الأجسـام لا تخلو عن الحوادث ولتلك الحوادث بداية، ينتج: الأجسام لا تخلو عـن حوادث لها بداية، وهو المعنى بحدوثها.

لا يقال: إذا قلنا الأجسام لا تخلو عن الحوادث ثمّ قلنا: والحوادث لها بداية لم يتّحد الوسط، فانّ الموضوع في الكبرى الحوادث وهو جزء محمول الصغرى، فلا ينتج. كما لو قلنا: كلّ جسم ففيه كائنيـة، وكل كائنية عرض، لم ينتج أنّ كلّ جسم عرض، وإنّما لم ينتج لأنّ موضوع الكبرى جزء محمول الصغرى.

---

١. مرّ في ص ٢٥.

لأنّا نقول: لا ندعي أنّه متى كان موضوع الكبرى جزء محمول الصغرى تلزم النتيجة حتى يرد ما قلتم، بل قد لا ينتج كما مثّلتم به وقد ينتج بحيث يعلم ذلك بالضرورة، كما[١] في قولنا: «أ» مساوٍ لـ«ب» و«ب» مساوٍ لـ«ج» فانّه يلزم انّ «أ» مساوٍ لـ«ج» بالضرورة، مع أنّ موضوع الكبرى جزء محمول الصغرى.

قوله: «إن دلّ امتناع خلو الجسم عن الكائنيات على حدوثه دلّ استحالة لا خلوه عنها على قدمه». [٢]

قلنا: ليس قولنا يمتنع خلو الجسم عن كلّ الكائنيات نقيض قولنا إنّه يمتنع لا خلوه عن كلّ الكائنيات، فانّهما قد يجتمعان على الصدق، لأنّ الحقّ أنّ الجسم أبداً موصوف بكائنية واحدة، فنقيض «يستحيل خلوه عن الكل» لا يستحيل خلوه عن الكل، لا أنّه يستحيل لا خلوه عن الكل.

سلّمنا أنّ استحالة الخلو عن الكلّ تناقضها استحالة اللا خلو عن الكل، لكن ليس يلزم أن يكون اللازم من أحد النقيضين نقيضاً للازم من الآخر، فانّ الضدين يتشاركان في الدخول تحت جنس واحد فيجوز تشاركهما في أمر[٣] واحد، فبطل ما قالوه.

قوله: «لا بدّ من تفسير الحدوث».

قلنا: تفسيره المسبوق بالعدم أو بالغير.

ولا نسلّم حصر أقسام التقدم في الخمسة، فان تقدّم أمس على اليوم ليس

---

١. في نهاية العقول: «إذا قلنا الأشياء ثلاثة: إنّ الأوّل منها مساوٍ للثاني والثاني مساوٍ للثالث، انتج لا محالة: أنّ الأوّل مساوٍ للثالث».

٢. مرّ في ص ٢٦.

٣. نهاية العقول: «أثر».

أحدها. [١]وتقدّم الباري تعالى على العـالم ليس بالزمان أيضاً، لامتنـاع كونه تعالى زمانياً، واستلزام أن يكون الزمان قديماً. وإذا ثبت أنّ هذين التقدمين [٢]ليسا على أحد الأنحاء الخمسة ثبت نوع سادس للتقدم، فبطل ما قالوه؛ فانّهم بالوجه الذي عقلـوا فيه تقـدّم الأمس على اليوم وتقـدم الباري تعـالى على الحادث، يجب [٣]أن يعقلوا به تقدم عدم العالم على وجوده وتقدّم الباري على العالم.

قوله:«صحّة حدوث العالم إمّا أن تكون لها بداية». [٤]

قلنـا: صحّة حـدوث العـالم كصحـة حدوث الحادث المعين بشرط كـونـه مسبوقـاً بالعدم، فـانّه لا أوّل لصحّة حـدوث هذا الحادث مع امتناع أزليتـه، فانّ الشيء بشرط كونه مسبوقاً بالعدم يمتنع أن يكون أزلياً.

قوله:«ما المعنى بالحصول في الحيز؟».

قلنا: لا حـاجة إلى تفسيره، فـإنّ كلّ عاقل يعلـم أنّه في مكـانه المعيّن دون سائر الأمكنة، وما كان كذلك لا نحتاج إلى تفسيره.

قوله: «لا نسلم أنّ حصول الجسم في الحيّز زائد عليه». [٥]

---

١. قال المصنـف في أنوار الملكـوت :«السبق على خمسة معـان...و على سادس زاده المتكلّمـون وهو: تقديم أمس على اليوم»: ٥١(المسألة الثالثة من المقصد الرابع).

وقال الشهرستاني:«و لو طالبهم مطـالب لِـمَ حصرتم الأقسام في أربعة أو خمسة لم يجدوا على الحصر دليلاً سوى الاستقراء...» نهاية الاقدام:٨.

راجع أيضـاً المطـالب العاليـة ٤: ١٥؛ المبـاحث المشرقيـة ١: ٥٧١؛ كشف المراد: ٥٨؛ شرح المواقف٦: ٢٧٠؛ شرح المقاصد٢: ٢٠.

٢. ق: «المتقدمتين».

٣. ق:«لزم».

٤. أو لا تكون.

٥. مرّ في ص ٣٢.

قلنـا: إنّـا نعلم بـالضرورة أنّ الكـائنيـة أمـر زائد على ذات الجسم ثبـوتي، والأُمور الضرورية لا تبطل بالشّبه، فانّ النظريات كسبية فإمّا أن يكتسب كلّ علم من علـم كسبي فيتسلسـل أو يدور، أو ينتهـي إلى علم غير مكتسب وهـو قـول بإثبات علوم غير كسبية، والنظرية متفرعة عليها، والفرع لا يقدح في الأصل، وإلاّ لقـدح في نفسه، ولا وجـه أبلـغ في الفساد مـن كون الشيء قـادحـاً[١]. ولا شكّ أنّ أظهر العلوم العلم بكون المتحركية والساكنيـة أُمور متغايرة في حقائقها لحقيقة الجسم، فما ذكرتموه مـن الشبه يجري مجرى شبه السوفسطـائية في عدم استحقـاقها للجواب.

سلّمنا أنّه كسبي، لكنّا نستدل عليه بتبدل السـاكنية بالمتحركية وبالعكس مع بقاء الذات.

«و مَنْع بقاء الذات في الحالتين» ضروري البطلان، فان زيداً الذي شاهدته بالأمس هو الذي شاهدته الآن بالضرورة من غير تبدل.

لا يقال: المسلمون اتّفقوا على أنّ الله تعـالى قادر على أن يخلق شخصاً مثل زيد في شكله وصورتـه من جميع الوجوه، ومع التجويز كيف يـدعي الضرورة بانّه المشاهد بالأمس؟

لأنّا نقول: هذا الشكّ لا يقدح في علمي بانّي الذي كنت موجوداً بالأمس، فاندفع الإشكال، وهو مبني على نفي النفس الناطقة.

قولـه:«تبدل السـاكنية بالمتحـركية لا يـدل على وجود واحـد منهما، كتبدل الامتناع بالصحّة». [٢]

---

١. في نفسه.

٢. أي كما أن تبدل الامتناع بالصحة لا يدل على وجود واحد منهما.

قلنا: لا نسلم تبدل الامتناع بالصحّة، وكيف لا نمنع ذلك؟ وتجويزه يفضي إلى عدم الثقة بالقضايا البديهية، حتى يلزم تجويز أن تنقلب استحالة الجمع بين الضدّين في بعض الأوقات ممكناً بل واجباً، وهو جهل. بل نقول: المحال هو وجود الفعل الأزلي، وهذا المعنى لم تزل استحالته في شيء من الأوقات. والممكن وجود الفعل فيما لا يزال، وهذا لم تزل الصحّة عنه في شيء من الأوقات.

قوله: «الحدوث يتبدل بالبقاء من غير أن يكون واحد منها ثبوتياً».

قلنا: الحدوث حصول الذات في الزمن [1] الأوّل، والبقاء حصولها في الزمن [2] الثاني، فالمتبدل إنّما هو النسبة إلى الأزمنة فقط، وذلك ليس ثبوتياً، وإلاّ لكان لذلك الأمر نسبة إلى ذلك الزمان، ويتسلسل. وأمّا الكائنية فهي النسبة إلى الأحياز والأمكنة، وهي أحوال طارئة على الجسم مدركة بالمشاهدة، فهي لا محالة ثبوتية.

قوله: «المتحركية والساكنية غير مشاهدة».

قلنا: الفرق بين الحالتين مشاهد بالحس فإنكاره مكابرة. وعدم الإحساس في الصورة التي ذكرتموها لا يدلّ على انتفاء كونهما مدركتين في ذاتيهما، وإلاّ لما أدركنا قط. نعم يدل على أنّ إدراكهما مشروط ببعض الشرائط المفقودة في تلك الصورة.

قوله: «لو سلّمنا دلالة التبدل على كون أحد المتبدلين ثبوتياً، لكن لا يدل على كونهما وجوديين».

---

١ و٢. نهاية العقول: «الزمان».

قلنا: الحركة هي حصولات متعاقبة و[١] أحياز متوالية[٢]، والسكون حصول واحد في حيز واحد، فالتفاوت بين الحركة والسكون إنّما هو بالدوام وعدمه، وإذا كان كذلك فمتى كان أحدهما وجودياً كان الآخر كذلك، ضرورة توافقهما في الحقيقة.

قوله: «ما ذكرتموه معارض بأُمور».

قلنا: إفادة النظر في الدليل العقلي لا يتوقف على نفي ما يعارضها، وإذا كان كذلك لم نلتفت إلى المعارضات في العقليات، لكن هذا كلام جدلي، فانّه ليس جعل أحدهما أصلاً والآخر معارضه أولى من العكس.

قوله: «الحصول في الحيز لشيء[٣] فوجوده في الخارج يستدعي وجود الحيز في الخارج».

قلنا: هذا باطل بالعلم، فانّه نسبة أو ذو نسبة بين العالم[٤] والمعلوم. ثمّ إنّا نعلم المحالات ولا وجود لها في أنفسها مع أنّ النسبة المسماة بالعلم حاصلة موجودة، فعلمنا أنّ وجود النسبة لا يقتضي وجود كلّ واحد من المنتسبين.

قوله: «الكائنية لها نسبة إلى محلّها».

قلنا: إنّما أثبتنا الكائنية لأنّا رأينا الجوهر الواحد تحرك بعد أن كان ساكناً فعلمنا أنّ المتبدل غير المستمر، فلو كانت الكائنية الواحدة تارة تحل محلاً وتارة تخرج عنه وتحل غيره كانت مثالاً لمسألتنا، لكن لمّا استحال ذلك ظهر الفرق.

---

١. نهاية العقول: «في».

٢. قال الرازي: «إنّ الدليل على أنّ الحركة عبارة عن الحصولات المتعاقبة في أحياز متلاصقة وجوه» ذكرها في المطالب العالية ٤: ٢٨٩ وما يليها.

٣. نهاية العقول: «أمر لشيء».

٤. في النسخ: «العلم»، أصلحناها طبقاً للمعنى.

قوله: «لوكانت الحركة موجودة لكانـت إمّا مركّبة من أُمور غير متناهية قابلة للقسمة الزمانيةأو لا».

قلنا: اختار مثبتوا الجزء الأوّلَ.

قوله: «إذا انتقل الجزء من حيّز إلى آخر متصل به، متى يكون متحركاً؟».

قلنا: عندما يلاقي كلّية الثاني.

قوله: «إنّه حينئذٍ قد انقطعت [1] الحركة».

قلنا: الخروج عن الحيّز الأوّل هو غير[2] الدخول في الحيز الثاني، والدخول في الحيز الثاني يسمى في أوّل أوقات وجوده حركـة، ثمّ إذا استمر فانّه يسمى حال استمراره سكوناً. وعن هذا زعموا أنّ الحركة تماثل السكون.

وأمّا نفـاة الجزء، فانّهم اختـاروا القسم الثـاني وهو عـدم تركّب الحركـة من أجزاء غيرمنقسمة زماناً. وبيانه:

أنّ الحاصل في الحاضر الذي هو الفارق بين الماضي والمستقبل طرف الحركة وأمّا الحركة فانّها لا تـوجد في ذلك الفاصل وإنّما توجد في الزمـان، وهو عبارة عن الحصول بين حدّين مـن حدود المسافة على وجه لا تكـون حال ذلك الحاصل في ذلك الحصول في آنٍ من الآنـات المفروضة مشابهة لما قبلها أو لما بعـدها، ومعلوم أنّ هذه الحالة لا توجد في الآن، بل هـي مفترضة بين كلّ آنين يفترضان في الزمان، وليس كـلّ مالا يـوجـد في الآن يجب أن لا يكون مـوجـوداً، وإلاّ لما كـان الزمـان موجوداً، لأنّه غير موجود في الآن. [3]

---

١. مرّ في ص ٣٦ هكذا: «انقضت».

٢. كذا، وفي نهاية العقول: «عين».

٣. قال الرازي: «وبعد ذلك دقائق لا يليق بهذا الموضع، سنذكرها في مسألة الجزء». نهاية العقول.

ثمّ نعارض بالجسم، فـانّ لقائل أن يقول: لو كان الجسم مـوجوداً لكان إمّا أن ينقسم وهـو محال؛ لأنّه يلزم من انقسـامه انقسـام الحركة، ويلزم منـه نفيها في الذهـن والخارج. ومحال أن لا يكون منقسماً لما ذكـروه فيلزم منـه نفي الجسم. ولمّا كان ذلك باطلاً، فكذا ما قالوه.

قوله: «لا نسلّم أنّ الجسم إذا كان موجوداً كان حاصلاً في الحيز».

قلنا: قد بيّنا أنّ المقدار الممتد في الجهات الثلاث لا يمكن أن يكون له محل، بل هو قائم بنفسه، والذي لا حقيقة لـه إلاّ كونه ممتداً في الجهات، يمتنع [1] خلوه عن الحصول في الجهات.

قوله: «هب [2] أنّ الجسم غير مركّب من الأجزاء، فتكون له هيولى».

قلنا: لا نسلم فساد القول بالجزء الذي لا يتجزأ.

سلّمنا نفي الجزء، فلِمَ قلتم بأنّ الجسم هيولى؟

والانفصال [3] إن عنى بـه الانقسـام، وبـالاتصـال المقـدار، فلِمَ قلتـم بأنّ المقدار لا يقبـل الانقسام؟ و كيف يمكـن أن يقال ذلك مـع أنّ قبول [4] التجزئة للمقدار بالذات [5] ولغيره بواسطته؟ وإن عنيتم بالانفصـال والاتصال شيئاً آخر فاذكروه لنتكلم عليه.

سلّمنا أنّ للجسم هيولى، لكن لا نسلم صحّة خلوها عن الجسمية.

قوله: «لو امتنع خلوها لزم الدور».

---

١. ق: «يمكن»، وهو خطأ.

٢. نهاية العقول: «ثبت».

٣. جواب لقوله: «لأنّ الجسم قابل للانفصال والقابل للانفصال ليس هو الاتصال».

٤. نهاية العقول: «قول».

٥. ق: « للمقدار با لمقدار بالذات»، والصحيح ما أثبتناه من ج.

قلنا: يجوز أن تكون الجسمية من لوازم الهيولى وإن لم تكن الهيولى محتاجة إليها[١]، كما نقوله في جميع لوازم الماهيات.

سلّمنا احتياج الهيولى إلى تلك الصورة لا من حيث إنّها تلك الصورة بل من حيث إنّها صورة[٢]، وأمّا الصورة فتحتاج إلى الهيولى لا من حيث إنّها صورة بل من حيث إنّها تلك الصورة، وإذا اختلف الاعتبار اندفع الدور.

قوله: «كلّ محدثٍ فانّه مسبوق بإمكان الوجود».

قلنا: مسلّم، لكن ليس الإمكان ثبوتياً[٣]، وإلاّ لكان ممكناً؛ لاستحالة وجوبه لذاته لاحتياجه إلى الموصوف، فيتسلسل.

ولأنّ ثبوته إن كان في ذات الممكن فهو محال، لأنّ ثبوت الشيء في الشيء يتوقف على ثبوت ذلك الشيء، فلو كان الإمكان ثبوتياً قائماً بالممكن لكان ثبوت الممكن سابقاً على ثبوته له، فيلزم من استحالة زوال الإمكان عن الممكن لذاته استحالة وجود[٤] ذلك الممكن الذي هو شرط ذلك الإمكان، فيكون الممكن واجباً، هذا خلف.

و إن كان قائماً بغيره[٥] فكذلك، فانّ إمكانات الممكنات أُمور يستحيل

---

١. كما انّ الحصول في الحيز من لوازم الجسمية وإن لم تكن الجسمية محتاجة إليه وكما نقول في جميع لوازم الماهيات. نهاية العقول.

٢. كالسقف يبقى بدعائم تزال واحدة وتقام أُخرى. شرح المقاصد٣:٧٧. والعبارة كلّها في نهاية العقول هكذا:«لم لا يجوز أن يقال: الهيولى تحتاج إلى تلك الصورة لا من حيث إنّها صورة، بل من حيث إنّها تلك الصورة؟».

٣. وهو كذلك عند الرازي، واستدل عليه في المباحث المشرقية١:٢١١ـ ٢١٤. راجع أيضاً نقد المحصل:١٠٨.

٤. نهاية العقول:+«زوال» قبل «وجود».

٥. ج:«في غيره».

زوالها لأعيانها فلو كانت الإمكانات قائمة بغيرها كان وجود ذلك المحال شرطاً لوجود الإمكانات التي يمتنع زوالها لأعيانها، وما كان شرطاً لشيء واجب الوجود لعينه[١] فهو أولى أن يكون كذلك. فإذن وجود الهيولى واجب لعينه، وهو محال بالاتفاق. ولأنّ إمكانات الماهيات لوازم لها، ولوازم الماهيات لا يعقل حصولها لغيرها[٢]، وإلاّ لم تكن لوازم.

وإن كان لا في محل، فهو باطل.

أمّا أوّلاً: فلأنّه لا يعقل وجود إمكان مجرّد إلاّ لممكن.

وأمّا ثانياً: فلأنّه يغني عن الهيولى.

قوله: «لا فرق بين نفي الإمكان وبين الإمكان المنفي». [٣]

قلنا: يلزم مثله في الامتناع، فانّه لو لم يكن ثبوتياً لم يبق فرق بين نفي الامتناع وبين امتناع منفي، بل يلزمكم أن يكون العدم موجوداً، وإلاّ فلا فرق بين نفي العدم وبين عدم منفي.

قوله: «بديهة العقل حاكمة بأنّ الشيء لا يحصل إلاّ من شيء». [٤]

قلنا: بل هي حاكمة بأنّ حدوث الشيء من الشيء غير معقول؛ لأنّ حدوث الشيء من الشيء هو أن يصير بعض الشيء شيئاً آخر، وصيرورة الشيء شيئاً آخر غير معقول، لأنّ ذلك الشيء إن بقي على حاله فهو لم يصر شيئاً آخر، وإن لم يبق على حاله فقد عدم و وجد آخر، إلاّ أن تفسروا حدوث الشيء من الشيء بأنّ الحادث لابدّ وأن يكون حدوثه في شيء، فحينئذٍ تكون هذه النسبة[٥] مفهومة،

١. ق: «بعينه».

٢. نهاية العقول: «في غيرها».

٣و ٤. مرّ في ص ٣٨.

٥. نهاية العقول: «القضية».

لكنّها ممنوعة. وكيف وقد بيّنا أنّ حدوث الجسمية في المحلّ محال؟

قوله: «اللازم للجسم إمّا كلّ الكائنيات أو بعض مبهم أو معين». [١]

قلنا: هنا قسم آخر. بيانه:

أنّ لكلّ شيء حقيقة ثمّ [٢] يعرض لتلك الحقيقة العموم تارة والخصوص أُخرى والتعين [٣] تارة والإبهام أُخرى، وهي من جهة أنّها تلك الحقيقة مغايرة لتلك القيود، فالكائنية من حيث هي كائنية مغايرة للوحدة والكثرة والتعين [٤] والإبهام، فلا نقول: الجسم تلزمه كلّ كائنية أو كائنية معينة أو مبهمة، بل الجسم تلزمه الكائنية من حيث هي كائنية وهي حقيقة معينة ولها وحدة نوعية، فالجسم يقتضي تلك الحقيقة.

قوله: «تلك الحقيقة أمر لا يوجد إلاّ في الذهن، فكيف يكون لازماً للجسم؟». [٥]

قلنا: هذا سوء فهم لما قلنا؛ لأنّ الحقيقة الذهنية هي الكائنية الكلية أو المبهمة، والكائنية الكلية أو المبهمة مقيدة بقيد وهي الكلية والإبهام، وليس كلامنا فيها، بل في الكائنية من حيث هي كائنية فقط وهي موجودة في الأعيان، لأنّ الكائنية المعينة موجودة في الأعيان، والكائنية المعينة كائنية مع قيد، وإذا كانت الكائنية مع القيد موجودة كانت الكائنية أيضاً موجودة، ثمّ [٦] الكائنية بقيد كونها كلية أو مبهمة غير موجودة في الأعيان، وليس كلامنا فيها.

---

١. مرّ في ص ٣٨.

٢. ق: «لم».

٣و٤. نهاية العقول: «التعين».

٥. مرّ في ص ٣٩.

٦. نهاية العقول: «نعم».

قوله:«الكائنية ليست علة للجسم ولا معلولة له ولا شرطاً، فوجب جواز خلو الجسم عنها». [١]

قلنا: الجسم من حيث هو جسم علة الكائنية من حيث هي كائنية، فتلك الحقيقة لازمة للجسم من حيث إنها معلولة، والعلّة لا تنفك عن المعلول، ولا دور. وأمّا الكائنيات المعينة فالجوهر غير محتاج إلى شيء منها، فلا دور.

قوله:«لِمَ قلتم إنّ الكائنية حادثة؟». [٢]

قلنا: لصحة عدمها؛ لأنّه لو وجب حصوله في حيز لكان الوجوب إمّا لنفس الجسمية، أو لعارضها، أو لمعروضها، أو لأمر لا عارض ولا معروض.

قوله:«التقسيم غير منحصر، لجواز أن يثبت ذلك الوجوب لا لعلّة». [٣]

قلنا: وجوب حصول الجوهر في الحيز صفة لذلك الحيز، وإذا لم يكن حصول الجسم في الحيز مستقلاً بنفسه فكيف يكون الوجوب المحتاج إليه مستقلاً بنفسه؟

قوله: «لو كان كلّ حكم معللاً بعلّة لكانت علّية العلّة لعلّة وتسلسل». [٤]

قلنا : علّية العلّة معلّلة بذاتها، فلا تسلسل.

قوله:«لو كان الوجوب معللاً لكان ممكناً لذاته». [٥]

قلنا: إن عنيتم بكونه ممكناً كونه غير مستقل بوجوده بل هو في وجوده ومعقوليته تبع للغير، فلِمَ قلتم: إنّ الوجوب ليس كذلك؟ بل صريح العقل يشهد بأنّ الوجوب حكم تابع في الثبوت والتصور للغير. وإن عنيتم به أمراً آخر،

---

١. مرّ في ص ٣٩.

٢ و ٣ و ٤ و ٥. مرّ في ص ٤٠.

فاذكروه.

قوله: «لِـمَ لا يكون الوجوب لجسميته؟».

قلنا: لأنّ الجسمية أمر مشترك، واشتراك العلّة يقتضي اشتراك الحكم، فكان يجب حصول كلّ الأجسام في ذلك الحيز.[١]

قوله:«لا نسلّم أنّ الجسمية أمر مشترك».[٢]

قلنا: المرجع في تماثـل المتماثلات واختلاف المختلفـات إمّا إلى العقل أو إلى الحس، وهما حـاكمان بتسـاوي الأجسام في الجسميـة؛ لأنّ المعقـول من الجسميـة الامتـداد في الجهـات، والعقـل يشهـد بأنّ هــذا القــدر غير مختلف في أفــراد الأجسام.[٣] وأمّا في الحس، فلأنّ كلّ جسمين يتساويان[٤] فيما عدا الجسمية من الصفات، فانّه يلتبس أحدهما بالآخر حتى يظن بأنّ أحدهما هـو الآخر، ولو كان الاختـلاف في الجسميـة حـاصـلاً لما حصل هـذا الالتبـاس. و في هـذا الكـلام نظر.

قوله:«لـو كانت الجسمية أمراً مشتركـاً لتوقف دخوله في الـوجود الخارجي على انضمام المشخِـص إليـه، وتـوقـف انضمام المشخِـص إليـه على دخــولـه في الوجود».[٥]

قلنا: هذا إنّما يلزم لو جعلنا التشخص أمراً وجودياً زائداً على تلك الحقيقة،

---

١و٢. مرّ في ص ٤٠ ـ ٤١.

٣. قال الرازي :«و إنّما قلنا: إنّ الأجسام متماثلة لأنّـها في الجسمية والحجمية والامتداد في الجهات فإن لم يخالـف بعضهـا بعضـاً في شيء مـن أجـزاء الماهيـة فقـد ثبـت التماثـل...» معـالم أُصــول الدين:٤٢(المسألة الأُولى من الباب الثالث).

٤. ق:«متساويان».

٥. مرّ في ص ٤١.

فإذا لم نقل بـذلك بل جعلنـاه عبارة عن قيـد عدمي وهـو أنّه ليس غيره، انـدفع الإشكال. والـذي يحقق أنّ التشخص لا يمكن أن يكـون أمراً ثبوتيـاً أنّه لـو كان كذلك لكان [١] لـه تشخص آخر ويتسلسـل. ونحن قد حقّقنـا هذا فيما تقـدم في باب التشخص. [٢]

قـولـه: «التفاوت بين المثلين أكثـر مـن التفـاوت بين الذات الـواحـدة في حالتين، وإذا عقل وجود اتصاف الذات بالمقـدورية في حالة وامتناع اتصافها في حالة أُخرى، فلِمَ لا يجوز أن يكون أحد المثلين يقتضي حكماً دون الآخر؟». [٣]

قلنا: هذا الإشكال إنّما يلزم لو جعلنا الحقيقة مقتضية لصحّة المقدورية من حيث هـي تلك الحقيقـة، ثمّ إنّها تقتضي تارة ولا تقتضي أُخـرى، ونحن لا نقـول كذلك، بل نقـول : الذات بشرط الحدوث تقتضي المقدورية، وفي زمـان البقاء فقد الشرط فلا جرم يزول الحكم.

والتحقيق أن نقـول: المقتضي لصحّة المقدوريـة إنّما هو الحدوث، وهـو أمر مغاير للبقاء، والذات لا تعلّق لها بالاقتضاء.

قـولـه: «البـاقي مثل الحادث، ثـمّ لم يلـزم من تماثلهما اشتراكهما في صحّـة المقدورية». [٤]

قلنا: إنّما يلزم [٥] ذلك لما ذكرناه، لأنّ صحّة المقدورية ليست معللة بالذات وحـدها بـل بالـذات بشرط الحدوث. على أنّ كثيراً من النـاس ذهبوا إلى احتيـاج

---

١. «كذلك لكان»ساقطة في ق، والصحيح ما أثبتناه من ج.

٢. المجلد الأوّل، ص ١٧٧ ـ ١٨٣.

٣. مرّ في ص ٤١.

٤. مرّ في ص ٤١ ـ ٤٢.

٥. كذا،وفي نهاية العقول:«لم يلزم».

الباقي الممكن إلى السبب كما يحتاج الحادث، بل هذا أولى، لما تقدّم. [١]

قوله: «الممكن المعينّ إنّما يحتاج إلى المؤثـر المعيّن لإمكانه، والإمكان مشترك بين جميع الممكنات مع عدم حاجة الجميع إلى ذلك المؤثر بعينه». [٢]

قلنا: لا نسلّم أنّ إمكان الممكن المعيّن علّة لاحتياجه إلى ذلك المؤثر بعينه، بل هـو علّـة لاحتيـاجـه إلى مطلق المؤثـر، ثمّ إنّ ذلـك المؤثـر المعيّن علّة لـذاتـه المخصوصة لـوجود ذلك المعيّن، وإمكان المعلول محوج إلى مؤثـر مطلق، فلا جرم متى تحقّق الإمكان تحققت الحاجة إلى العلّة المطلقة. وأمّا تعيّن العلّة فإنّما جاء من خصوصية ذات المؤثر، وتلك الخصوصية غير مشتركة بينه وبين سائر المؤثرات.

قوله: «لِـمَ لا يجوز أن يكون تعيّن الشخص المعيّن شرطاً لصدور الحكم عن العلّة، و[٣]تعين غيره يكون مانعا؟».

قلنا: هذا إنّما يتم لو كان تعيّن كلّ متعيّـنٍ مخالفاً لتعيّـن المتعيّـن الآخر، أمّا إذا تساوت التعينـات في تمام ماهياتها انـدفع الإشكال. و هنا أبحـاث دقيقة يجب التأمّل فيها.

قـولـه: «لِـمَ لا يجوز أن يكـون ذلـك الـوجوب شيـئـاً[٤] من عـوارض الجسمية؟». [٥]

قلنا: لأنّ ذلـك العارض إن لم يكن لازمـاً لم يكن الحصـول في الحيز المعين

---

١. في المجلد الأوّل، ص ١٥٧ (البحث العاشر: في أنّ الممكن الموجود، هل يحتاج في بقائه إلى السبب أم لا؟).

٢. مرّ في ص ٤٢.

٣. نهاية العقول: «أو».

٤. نهاية العقول: «الشيء».

٥. مرّ في ص ٤٣.

الحاصل نسبته لازماً، وإن كان لازماً كان لزومه إمّا للجسمية أو للازم آخر، ويتسلسل.

قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون لمعروض الجسمية؟». [1]

قلنا: بيّنا امتناع حلول الجسمية في محلّ.

قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون حصول ذلك المحلّ في الجهة تبعاً لحصول الجسمية فيها؟». [2]

قلنا: لأنّه يكون [3] ذلك المحل محتاجاً إلى الجسمية، فلو كانت الجسمية حالّة فيه لوجه آخر كانت محتاجة إليه؛ لاحتياج الحال إلى المحل، فيدور.

والمعارضات تقدّم الجواب عنها. [4]

قوله: «لِمَ لا يكون لشيء غير جسم ولا جسماني؟». [5]

قلنا: ثبت [6] أنّ نسبته إلى جميع الأجسام متساوية، فلم يكن بأن يجب حصول بعض الأجسام لأجله في حيّز معيّن أولى من أن يجب حصول الباقي فيه.

قوله: «إذا جاز أن يرجِّح القادر أحدَ المثلين على الآخر جاز في الموجَب».

قلنا: الفرق ظاهر، فانّ الضرورة قاضية بأنّ الجائع المشرف على الموت لجوعه إذا وضع عنده رغيف فانّه يبتدى بأكل جانب معيّن من غير شيء اقتضى ترجّح ذلك الجانب على غيره من الجوانب المساوية له. والضرورة أيضاً قاضية بأنّ السراج إذا أضاء جانباً بقدر ذراع فانّه يجب أن يضيء من الجانب الآخر بذلك القدر. وإذا فرقت الضرورة بينهما امتنع القياس. وبتقدير عدم الفرق فالمقصود

---

١ و٢. مرّ في ص ٤٣ ـ ٤٤.

٣. ق: «لأن».

٤ و٥ و٦. راجع ص ٤٤.

حاصل، فانّ الموجَب إذا عقل منه ما يعقل في القادر فكما أنّ القادر يجعل الجسم في الحيّز ثمّ يخرجه عنه فليعقل أيضاً ذلك من الموجب، وبهذا التقدير يكون خروج الجسم عن الحيز ممكناً.

قوله: «صحّة وجود الشيء معللة بحقيقته، ثمّ إنّ حقيقة العالم اقتضت الصحة في بعض الأوقات دون البعض، فقد تخصص أثر الموجب».

قلنا: هذا بناءً على أنّ الصحّة أمر وجودي، وليس لما مرّ. ولأنّه لا يمكن جعل الصحّة من معلولات [1] الحقيقة، فانّ قبل الحدوث لم يكن للحادث ذات وعين وثبوت حتى يجعل علّة لشيء، بل ذلك أُمور فرضية ذهنية.

قوله: «ثبت [2] أنّ الجوهر يصحّ خروجه عن حيزه، فلِمَ قلتم: إنّ الكائنية تعدم؟ فجاز أن تكون كامنة أو تنتقل إلى محلّ آخر أو لا إلى محل». [3]

قلنا: لا نعني بالكائنية إلاّ حصول الجسم في الحيز. والمعنى بخروج الجسم عن الحيز انّه لم يبق حاصلاً فيه، فالكمون والانتقال على الكائنية محالان. أمّا من أثبت معاني [4] هي علل موجبة لهذه الكائنية فانّه يتوجه عليه هذا السؤال. [5]

قوله: «لِمَ قلتم باستحالة عدم القديم؟». [6]

قلنا: لأنّه إمّا واجب أو مستند إليه.

قوله: «هذا ينتقض بزوال امتناع وجود العالم وحدوث صحته مع انّهما

---

١. في النسخ: +«حقيقة» قبل «معلولات»، ولعلّها من زيادة الناسخ.

٢. نهاية العقول: «هب».

٣. مرّ في ص ٤٥.

٤. وهم أبو هاشم وأتباعه. راجع ص ٢٦٢ (البحث الأوّل من المطلب الأوّل من الفصل الأوّل من النوع الثاني من هذا الكتاب).

٥. وأمّا على طريقة نفي المعاني، وهي طريقة المصنف أيضاً لا يتوجه هذا السؤال.

٦. راجع ص ٤٥ .

حكمان واجبا الحصول لذاتيهما».[١]

قلنا: الصحّة والامتناع وصفان ذهنيان لا خارجيان.

قوله: «لِـمَ لا يكون ممكناً، بمعنى قبوله للعدم وتكون الوجودية أولى؟».[٢]

قلنا: تقدم بطلانه.

قوله: «ثبت[٣] أنّ قبول الوجود والعدم على السواء، فلِمَ قلتم: إنّه لابدّ له من سبب؟».[٤]

قلنا: لأنّ بديهة العقل شاهدة بأنّ الحقيقة إذا كانت نسبة الوجود إليها كنسبة العدم، فانّه لا يترجح إحدى النسبتين على الأُخرى إلاّ لمرجّح.

قوله: «الحدوث علّة الحاجة، فانّ البناء يستغني عن الباني حال بقائه».[٥]

قلنا: المحتاج إلى الباني ليس هو استقرار أجزائه في مواضعها، بل انتقال تلك الأجزاء من موضع إلى موضع آخر، فأمّا استقرارها في مواضعها فللأكوان التي يخلقها الله تعالى فيها حالاً بعد حال، أو أنّ فيها قوى تقتضي البقاء والاستمرار في تلك الأحياز. وكذا الحجر المرمي.

قوله: «لو احتاج الأثر إلى المؤثر حال بقائه فلا يخلو إمّا أن يكون للمؤثر فيه تأثير أو لا، فإن كان فإمّا أن يكون تأثير المؤثر فيه هو الوجود الأوّل أو وجود آخر».[٦]

قلنا: إن عنيتم بقولكم «المؤثر هل له فيه تأثير؟» أنّ المؤثر هل فيه تأثير

---

١ و ٢. راجع ص ٤٥.

٣. نهاية العقول: «هب».

٤. راجع ص ٤٥.

٥ و ٦. مرّ في ص ٤٥ ـ ٤٦. راجع أيضاً كشف المراد: ٨١ (في أنّ الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر).

جديد؟ فليس الأمر كذلك. وإن عنيتم أنّ المؤثر له فيه تأثير، بمعنى أنّ الأثر الذي وجد عنه استمر لأجل استمراره، فالأمر كذلك.

قوله: «سلّمنا أنّه لابدّ من مؤثر، فلِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر موجباً؟». [١]

قلنا: لأنّ ذلك الموجب إمّا واجب أو مستند إليه، ويلزم من امتناع زواله امتناع زوال ذلك القديم.

قوله: «إن جاز تخلّف الأثر عن القادر جاز في الموجَب». [٢]

قلنا: قد مرّ الفرق. [٣]

قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثر قادراً؟».

قلنا: لأنّا نجد من أنفسنا تعذّر الاقتدار على الباقي، والعلم [٤] به ضروري.

قوله: «العدم السابق منافٍ لوجود الفعل والفاعلية، فكيف يكون شرطاً لهما؟». [٥]

قلنا: إنّما تتحقّق [٦] بشرط المقارنة، فلِمَ لا يجوز أن يكون المنافي عند المقارنة بعدمه شرطاً لوجوب الشيء المستمر، كما أنّ كلّ جزء من أجزاء الحركة علّة معدّة لحدوث الجزء الآخر الذي يتلوه مع امتناع اجتماع [٧] الأجزاء، فكذا هنا.

---

١. مرّ في ص ٤٦. راجع أيضاً كشف المراد: ٨١ (في أنّ الممكن الباقي محتاج إلى المؤثر).

٢. مرّ في ص ٤٦.

٣. راجع ص ٢٠ ـ ٢١.

٤. ق: «فالعلم».

٥. مرّ في ص ٤٦.

٦. أي المنافاة.

٧. ق: «امتناع» ساقطة، وأثبتناه من ج، وهو الصحيح.

قوله: «المحتاج [١] إلى المؤثر إمّا الوجود أو المسبوقية بالعدم».

قلنا: الوجود بشرط كونه ممّا سيحدث، والباقي ليس كذلك.

قوله: «الباقي ممكن الوجود فيحتاج إلى السبب، فلا يُشترط الحدوث في الحاجة». [٢]

قلنا: لا نزاع في أنّ مطلق الحاجة لا تتوقف على الحدوث بل الحاجة إلى القادر والتعلق [٣] به هو المحتاج إلى قيد الحدوث، وهذا القدر هو الدعوى، وهو ضروري.

قوله: «لو كان الحدوث علّة دار». [٤]

قلنا: ليس العلّة الحدوث، بل الإمكان بشرط كون الممكن ممّا سيحدث لا بمعنى أنّ الشرط كونه حادثاً، حتى لا يلزم الدور لأجل الشرطية.

لا يقال: هذا مناقض لما تقدم، لأنّك جعلت الآن المحتاج إلى المؤثر يجب أن يكون حادثاً، وقد ذكرت قبل ذلك أنّه لا تتوقف حاجة الشيء إلى المؤثر على الحدوث.

لأنّا نقول: الذي ذكرناه أوّلاً أنّ الحاجة إلى المؤثر الموجَب لا تتوقف على الحدوث، وذكرنا الآن أنّ الحاجة إلى القادر تتوقف على الحدوث، فزال التناقض. [٥]

قوله: «لِمَ قلتم: إنّ لتلك الحوادث بداية؟ وسبق العدمات معارض

---

١. ق: «المؤثر المحتاج»، وهو خطأ. ومرّ قوله في ص٤٧.

٢. مرّ في ص ٤٧ (الوجه الثالث).

٣. ق: «المتعلّق».

٤. مرّ في ص ٤٧.

٥. راجع نقد المحصل: ١٢٠.

لصحّة حدوثها في الأوقات المقدرة». [١]

قلنا: الصحّة أمر ذهني لا تحقّق له في الخارج.

قوله: «الخيال وقع لتوهم كون الأزل حالة معينة».

قلنا: لا حاجة في تقرير الدليل إلى ما ذكرتموه، لأنّ كلّ واحدٍ من الحوادث مسبوق بعدم لا أوّل له، فلو قدرنا كلّ واحدٍ من تلك العدمات شيئاً موجوداً لكان كلّ واحد من تلك الأشياء قديماً، وتلك القدماء لابدّ وأن تفرض متقارنة الوجود في حيزها [٢] وإلاّ لكان بعضها بعد البعض، و هو يقدح في كونها قدماء، وإذا كانت تلك الأشياء متقارنة فعند حصولها بأسرها لا يوجد شيء من الحوادث، لأنّ أحد الأُمور الحاصلة عند ذلك المقارن المفروض هو عدم هذا الحادث، فلو حصل وجود هذا الحادث معه لكان وجود الشيء مع عدمه، وهو محال. فثبت أنّا متى فرضنا أنّ لكلّ حادث عدماً سابقاً عليه لا أوّل له لزم كون كلّها مسبوقاً بالعدم. [٣]

قوله: «هذا معارض بالأوقات المقدّرة». [٤]

قلنا: الأوقات المقدّرة ليست أُموراً وجودية فلا يكون مثالاً لمسألتنا. و إذا ظهر جواب الأسئلة على الأوّل ظهر جواب الأسئلة على الثاني.

قوله على الثالث: «مجموع الحوادث غير حاصل بالفاعل، لأنّه واجب الحصول عند حصول آحاده». [٥]

---

١. مرّ في ص ٤٨، وهو قوله على الوجه الأوّل.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: «حيزٍ ما».

٣. أُنظر عبارات «قوله...» و«قلنا...» في المطالب العالية ٤: ٢٦٦و٢٦٩. راجع أيضاً كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد: ١٤١ـ١٤٢.

٤. مرّ في ص ٤٨.

٥. مرّ في ص ٤٩ ـ ٥٠.

قلنا: تعنون به أنّه واجب الحصول عند كلّ واحد من آحاده، أو عند حصول مجموع آحاده. والأوّل فاسد، فانّ العشرة لا تجب عند حصول كلّ واحدمن آحادها. و الثاني فاسد، لأنّ مجموع الحوادث ليس إلاّ جملة آحاده على الاجتماع. والقول بتعليل حصول الشيء عند حصول غيره يستدعي التغاير، فإذا انتفى التغاير بطل التعليل.

سلّمنا حصول التغاير، لكن المجموع لمّا كان محتاجاً إلى هذه الأشياء المتأخرة في وجودها [1] عن الباري وجب أن يكون هو أيضاً متأخراً عنه.

قوله على الرابع: «وصف الشيء بالزيادة والنقصان [يستدعي وجود ذلك الشيء]» [2]، مع أنّ أجزاء الزمان بمجموعها قط لا توجد في شيء من الأوقات. فإذا اعترفتم باحتماله للزيادة والنقصان عندما حاولتم إثباته، فكيف منعتم من وصفه بهما عندما حاولنا إثبات تناهيه؟ وعلى أنّ هنا طريقة أُخرى، وهي أن نقدّر انّه حصل في كلّ دورة من الدورات الماضية شيء وبقي ذلك الشيء إلى الآن، كما يقوله الفلاسفة في النفوس الناطقة، فمجموع النفوس الحاصلة في هذا اليوم محتملة للزيادة والنقصان فتكون متناهية ويلزم من تناهيها تناهي الدورات الماضية، ويحصل المقصود.

قوله [3]: «لا بداية للصحة الماضية والزمان الماضي المقدّر ولا نهاية للصحّة في المستقبل».

قلنا: قد بيّنا أنّ الصحّة ليست وجودية، وكذا الزمان المقدر والصحّة المستقبلة، فلا يمكن وصفها بالزيادة والنقصان، لما ذكرتم من أنّ مالا يكون

---

١. في النسخ: «وجوده»، أصلحناها طبقاً للسياق.

٢. أضفناها طبقاً للمعنى ولما مرّ في ص ٥٠ ـ ٥١.

٣. مرّ في ص ٥١.

موجوداً لا يتصف بالوصف الوجودي. وكذا القول في تضعيف الألف مراراً لانهاية لها، فانّ ذلك التضعيف ليس حاصلاً في الخارج، بل هو اعتباري ذهني.

و أمّا العلم بالشيء مع العلم به، قلنا: ليس علم الله تعالى عبارة عن هذه التعلقات[١]، بل عن صفة قائمة به تعرض لها تلك التعلقات، وأمّا تلك التعلقات فليس لها في الخارج وجود بل هي من باب النسب والإضافات.

وأمّا التفاوت بين معلومات الله ومقدوراته [٢]، فليس هناك في المعلومات أعداد وفي المقدورات أعداد أُخر وجودية مع أنّ أحد المجموعين أقلّ من الآخر حتى يلزم الإشكال، بل المعنى بقولنا [٣]:«لا نهاية لمقدورات الله تعالى» أنّه لا تنتهي إلى حدّ إلاّ ويصحّ منه الإيجاد بعد ذلك. فحاصل القول في عدم تناهي مقدورات الله تعالى دوام صحّة موجديته، لا أنّ [٤] هناك أعداداً موجودة محتملة للزيادة والنقصان.

قوله:«لو لزم من استحالة خلو الجسم عن الحوادث كونه حادثاً لزم من [٥] استحالة خلوه [٦] عن العرض كونه عرضاً».

قلنا: الفرق بينهما ظاهر؛ لأنّ الشيئين إذا تلازما وامتنع انفصال أحدهما عن

---

١. ق: «التعقلات»،و هو خطأ.

٢. قال الشهرستاني بعد نقل هذا الإشكال:«والجواب قلنا: نحن لم نثبت معلومات أو مقدورات هي أعداد بلا نهاية، بل معنى قولنا انّها لا تتناهى أي العلم صفة صالحة يعلم به ما يصح أن يعلم والقدرة صفة صالحة يقدر بها على ما يصحّ أن يوجد، ثمّ ما يصحّ أن يعلم وما يصحّ أن يقدر عليه لا يتناهى، وليس ذلك عدد أنقص من عدد حتى يكون ذلك نقضاً لما ذكرناه...» نهاية الاقدام:٢٩ـ٣٠.

٣. ج: «لقولنا».

٤. ق: «لأنّ» بدل «لا أنّ»، وهو خطأ.

٥. «من» ساقطة من ق، وهو خطأ.

٦. في النسخ:«خلوها»، أصلحناها طبقاً للسياق.

الآخر كانت مـدّة وجود أحدهما مساوية لمدة وجود الآخر، فإذا كـانت مدّة وجود أحدهما متناهية كانت مدّة الآخر كذلك، ولكن لا يلزم من التلازم كون كلّ واحد من المتلازمين مساوياً في حقيقته وماهيته للآخر، فظهر الفرق.

وهنا سـؤال مشكل وهـو أن يقال: إن أردتم بـالحوادث الأُمور الشخصيـة منعنا صدق الصغـرى لانّها قد [١] تخلو عـن الأشخاص .و إن أردتم نـوعها فـلا نسلّم حـدوثه.و الحاصل أنّ الذي لا ينفـك الجسم عنه هو نـوع الحوادث وذلك قديم، والحوادث إنّما هي الشخصية والأجسام تنفك عنها.

والجواب أن نقول: قدم النوع يستلزم قدم شخص، فالاستحالة وجود النوع في الخارج منفكاً عن شخص، لكن كلّ شخـص حادث ولا شيء من الأشخاص بقديم فلا شيء من النوع بقديم.

قال أفضـل المحقّقين:«الدليل الـذي اعتمد عليه الجمهـور من المتكلّمين في هـذه المسألة يحتـاج إلى إقامـة حجّة على دعـوى واحدة مـن الدعـاوي الأربع المذكورة وهي امتناع وجود حوادث [٢] لا أوّل لها في جانب الماضي، فنـورد أوّلاً ما قيل فيـه وعليه، ثمّ أذكـر ما عندي فيـه، فأقول : الأوائل قـالوا في وجوب تنـاهي الحوادث الماضية: إنّه لمّا كان كلّ واحد منها حادثاً كان الكلّ حادثاً.

و اعتُرِض عليه بأنّ حكم الكل [٣] ربما يخالف الحكم على الآحاد، ثمّ قالوا: الحوادث الماضيـة تتطرق إليهـا الـزيادة والنقصـان، فتكـون متنـاهية. وعُـورِض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته، فانّ الأُولى أكثر من الثانية مع عدم تناهيهما.

ثمّ قال المحصلون منهم: الحوادث الماضية إذا أُخذت تارة مبتدئة من الآن

١. ق:«لا».

٢. ق:«الحوادث».

٣. ق:«الحكم على الكل».

مثلاً ذاهبةً في الماضي وتارة مبتدئة من مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبةً في الماضي وأطبقت إحداهما على الأُخرى في التوهم بأن يجعل المبدءان واحداً وهما في الذهاب إلى الماضي متطابقان[1]، استحال تساويهما، وإلاّ كان وجود الحوادث[2]

الواقعة في الزمان الذي بين الآن وبين السنة الماضية وعدمها واحداً، واستحال كون المبتدئة من السنة الماضية زائدةً على المبتدئة من الآن؛ لأنّ ما نقص من المتساويين لا يكون زائداً على كلّ واحد منهما.

فإذن يجب أن تكون المبتدئة من السنة الماضية في جانب الماضي أنقص من المبتدئة من الآن في ذلك الجانب، ولم[3] يمكن إلاّ بانتهائه قبل انتهاء المبتدئة من الآن، ويكون الأنقص متناهياً، والزائد عليه بمقدارٍ متناهٍ يكون متناهياً، فيكون الكلّ متناهياً.

واعترض الخصم عليهم بأنّ هذا التطبيق لا يقع إلاّ في الوهم، وذلك يكون[4] بشرط ارتسام المتطابقين فيه، وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم. ومن البيّن انّهما لا يحصلان في الوجود معاً، فضلاً عن توهم التطبيق بينهما[5] في الوجود.

فإذن هذا الدليل موقوف على حصول مالا يحصل لا[6] في الوهم ولا في

١. في المخطوطة: «مطابقان»، وما أثبتناه من المصدر.

٢. ق: «حادث»، وهو خطأ.

٣. في المصدر: «لا».

٤. ق: «و يكون ذلك».

٥. في المصدر: «فيهما».

٦. ق: «إلاّ»، و هو خطأ.

الوجـود. وأيضاً الـزيادة والنقصـان إنّما يفرض في الطـرف المتناهـي لا في الطرف الـذي وقع النزاع في تنـاهيه، فهـو غير مؤثـر فيه. هـذا حاصـل كلامهم في هـذا الموضع».

ثمّ قـال:«وأنا أقـول: إنّ كلّ حادثٍ مـوصوفٌ بكـونه سـابقاً على مـا بعده وبكونه[1] لاحقـاً بما قبلـه والاعتبـاران مختلفـان ، فـإذا اعتبرنـا الحوادث الماضيـة المبتدئة من الآن تارة من حيث كلّ واحد منها[2] سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللواحق المتباينتان[3] بالاعتبار[4] متطابقتين[5] في الوجود، ولا يحتاج في تطـابقهما إلى توهم تطبيق . ومع ذلـك يجب كون السوابق أكثـر من اللـواحق في الجانب الـذي وقع النـزاع فيه. فـإذن اللواحـق متناهيـة في الماضي، لوجـوب انقطاعها قبل انقطاع السـوابق والسوابق الزائدة عليهـا بمقدار[6] متناه متناهيـةأيضاً. ولمّا تبين امتنـاع وجود حوادث لا أوّل لها في جـانب الماضي، وتبين ممّا مرّ امتناع وجود حوادث لها أوّل ينتهـي إليه وهو سكون أزلي، فقد تبين امتناع وجود مالا تخلو الأجسام عنها في الأزل، وتبين منه امتناع وجود الجسم في الأزل.

فإذن قـد تمّ هذا الـدليل مع[7] سقوط مـا اعترض به عليـه. ويتم بـذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور، وهو لا يخلو عن نظر».[8]

---

١. في المصدر: «يكون».

٢. في المصدر:«منهما».

٣. في المخطوطة:«المتباينان»، وما أثبتناه من المصدر.

٤. في المخطوطة :«باعتبار»،و ما أثبتناه من المصدر.

٥. في المخطوطة:«متطابقين»، وما أثبتناه من المصدر.

٦. ق:«المقدار»، وهو خطأ.

٧. في المصدر:«في».

٨. في المصـدر:«فهذا مـا عنـدي فيه» بـدل «و هـو لا يخلـو عن نظـر». انتهى كـلام الطوسي في نقـد المحصل:٢٠٨ـ٢٠٩.

و المعتمد أن نقول: هنا أكوان حادثة فالمدعى قدمه: إمّا أن يكون المجموع وهو باطل بالضرورة، لأنّ المجموع متأخر عن آحاده الحادثة والمتأخر عن الحادث بالضرورة حادث. و إمّا أن يكون كلّ واحد وهو باطل بالضرورة، لأنّا فرضناه حادثاً. أو يكون واحداً منها وهو محال أيضاً، و إلاّ لم يكن ذلك حادثاً فلا يكون بعض آحاد مجموع الحوادث، هذا خلف. ولا يكون مسبوقاً بغيره فتنقطع الحوادث عنده فلا توصف باللا نهاية، ولا نوعها لما تقدم من أنّ النوع لا يوجد في الخارج منفكاً عن شخص. [١]

## الوجه الثاني : في الحدوث [٢]

أن نقول: لو كانت الأجسام أزلية لكانت في الأزل إمّا متحركة [٣] أو ساكنة [٤]، والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ الجسم إن كان مستقراً في مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن، وإن لم يستقر كذلك كان متحركاً [٥]، لكنّه لا يجوز أن يكون متحركاً في الأزل لوجوه:

١. قد تمّ الوجه الأوّل في حدوث الأجسام الذي ابتدأ من ص ١٥.

٢. أُنظر الوجه الثاني في الكتب التالية: نقد المحصل:١٩٥؛ المطالب العالية٤:٢٤٥(تقرير الدلالة المبنية على الحركة والسكون )و ٢٨١؛ معالم أُصول الدين:٤١؛ مناهج اليقين:٣٧؛ كشف الفوائد:١٤٣؛ قواعد المرام في علم الكلام:٥٨(الركن الأوّل من القاعدة الثالثة في حدوث العالم)؛ شرح المواقف٧:٢٢٢ـ٢٢٧؛ إرشاد الطالبين:٦٧؛ اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية:٦٥.

٣. وهو قول أرسطاطاليس وديمقراطيس وأتباعهما. راجع المطالب العالية٤:٢٨١.

٤. وهو قول أكثر الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس. المصدر نفسه.

٥.و هذا الحصر ضروري، لأنّه دائر بين النفي والإثبات. راجع الرازي، المسائل الخمسون في أُصول الدين، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا:١٨(المسألة الأولى).

**الأوّل:** ماهية الحركة: حصول الجسم في حيز بعد أن كان في آخر، فماهيتها تستدعي المسبوقية بالغير[١]، والأزلية تقتضي اللا مسبوقية بالغير، والجمع بينهما محال.

**الثاني:** كلّ واحد من الحركات محدث فهو مفتقر إلى موجِد، وكلّ ما كان كل واحد منه مفتقراً إلى الموجِد كان كلّه مفتقراً إلى الموجد، فلكلّ الحركات موجد مختار، وكلّ فعل لفاعل مختار فهو محدث لابدّ له[٢] من أوّل، فلكل الحركات أوّل، وهو المطلوب.

**الثالث:** إن حصل في الأزل حركةٌ مالم تكن مسبوقة بغيرها وكانت أول الحركات. وإن لم يحصل في الأزل شيء منها كانت حادثة.

**الرابع:** كلّ حركة مسبوقة بعدم قديم وليس معها حركة ولا تساوي السابق والمسبوق، فللمجموع أوّل.

**الخامس:** كلّما تحرك زحل دورة تحركت الشمس ثلاثين دورة[٣]، فعدد دورات زحل أقلّ من عدد دورات الشمس.

**السادس:** التطبيق دالّ على التناهي.[٤]

---

١. لكونها تغيراً من حال إلى حال، وكوناً بعد كون وهذا سبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق، والمسبوق بالغير سبقاً زمانياً مسبوق بالعدم، لأنّ معنى عدم مجامعة السابق المسبوق أن يوجد السابق ولا يوجد المسبوق، والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث هاهنا. شرح المقاصد ٣:١١١.

٢. «له» ساقطة في ق.

٣. وعند كلّ دورة من دورات الشمس يتحرك القمر اثنتي عشرة دورة، فتكون دورات زحل أقلّ من دورات الشمس، وأدوار الشمس أقل من أدوار القمر. وكلّ ما كان أقلّ من غيره فهو متناه. راجع الرازي، المسائل الخمسون: ٢٠.

٤. وقد شرح الايجي برهان التطبيق وجعله الوجه الرابع الدال على حدوث الأجسام. راجع شرح المواقف٧: ٢٢٤.

راجع أيضاً أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ٣٢ (المسألة الأُولى من المقصد الثالث).

**السابع**: لو كانت الأدوار الماضية غير متناهية لكان وجود اليوم موقوفاً على انقضاء مالا نهاية له [١] وانقضاء مالا نهاية له محال، والموقوف على المحال محال.

وأمّا انّه لا يجوز أن يكون ساكناً فلوجوه:

**الوجه الأوّل**: لو كانت ساكنة فإمّا أن تصحّ عليها الحركة أو لا. والأوّل محال، لأنّ صحّة الحركة عليها تتوقف على صحّة وجود الحركة في نفسها، وقد سبق أنّ وجود الحركة في الأزل محال، فثبت أنّه لا تصحّ الحركة عليها.

فذلك الإمتناع إن كان لازماً للماهية وجب أن لا يزول البتة، فوجب أن لا تصحّ الحركة على الأجسام فيما لا يزال، هذا خلف. وإن لم يكن من لوازم الماهية أمكن زواله وتكون الحركة عليه جائزةً، وقد أبطلناه.

**الوجه الثاني** [٢]: السكون أمر ثبوتي على ما يأتي، فلو كان ذلك السكون قديماً امتنع زواله، لأنّه [٣] إن كان واجباً لذاته فظاهر، وإن كان ممكناً استند إلى واجب موجب دفعاً للدور والتسلسل [٤] وقدم [٥] فعل المختار، لكن التالي باطل، لأنّا نشاهد عدم السكون في الفلكيات والعنصريات معاً ولا جسم إلاّ هذين.

ولأنّ الأجسام متماثلة [٦]، فإذا صحّ على بعضها الحركة صحّ على الجميع.

---

١. «له» ساقطة في ق.

٢. أُنظر الوجه الثاني في معالم أُصول الدين: ٤٢.

٣. «لأنّه» ساقطة في ق.

٤. «و التسلسل» ساقطة في ق.

٥. ق: «قد».

٦. قال الرازي: «و من أراد تعميم الدلالة فلابدّ له من بيان تماثل الأجسام». و اعترض عليه الطوسي وقال: «إنّ الدليل إن صحّ دلّ على امتناع وجود مالا ينفك إمّا عن الحركة أو عن السكون، سواء كان ذلك شيئاً واحداً أو أشياء متماثلة أو مختلفة، ولو ثبت اتّفاق الاتصاف بهما أزلاً لشيء لا يخلو عنهما لثبت حدوث ذلك الشيء كيف ما كان». نقد المحصل: ١٩٦و٢٠٣.

و لأنّ الجسم إمّا بسيط أو مركّب من البسائط، وكلّ بسيط فانّ مقولة الوضع له غير واجبة، لأنّه إذا لاقى بأحد طرفيه جسماً صحّ على طرفه الآخر تلك الملاقاة، وإنّما يمكن ذلك بالحركة، فصحّت الحركة عليه.[1] وكذا المركب من البسائط فانّه يصحّ على كلّ واحد منها ذلك، والقديم لا يمكن عدمه، فالسكون ليس بقديم.

**الوجه الثالث**[2]: كما أنّ ماهية الحركة تستدعي المسبوقية بالغير، كذا السكون يستدعي المسبوقية بالغير، لأنّه عبارة عن الحصول الثاني في الحيز الأوّل، فانّ أوّل حصول الجسم في المكان لا يكون سكوناً فإذا لبث فيه آناً ثانياً سمي حينئذٍ سكوناً. فماهية السكون تستدعي المسبوقية بالحصول الأوّل في المكان؛ لأنّ الحصول الثاني مسبوق بالحصول الأوّل، والأزلية تنافي المسبوقية بالغير، فالسكون ليس بأزلي.

فثبت أنّ الجسم يمتنع أن يكون أزلياً. وهذا الدليل قريب من الأوّل.

فإن قيل هذه الدعوى متناقضة[3]، لأنّه لا أوّل لإمكان العالم، وإلاّ لكان قبله إمّا واجباً أو ممتنعاً ثمّ انقلب ممكناً، وهو باطل؛ لأنّ الإمكان للممكن ضروري، فيكون العالم قد كان ممتنع الاتصاف بالإمكان ثمّ صار واجب الاتصاف به فجاز أن يكون العالم ممتنع الاتصاف بالوجود ثمّ اتصف بوجوبه، فيلزم نفي الصانع.

---

١. فالجسم الذي هو ممسوس يمينه، وجب أن يصحّ كونه ممسوساً يساره، وبالعكس.ولا يمكن حصول هذا المعنى، إلاّ بحركة تلك الأجزاء. راجع المطالب العالية٤:٢٩٤.

٢. ذكره الرازي في المطالب العالية٤:٢٦٥.و قال أيضاً:«واعلم أن بتقدير أن يكون السكون عبارة عن عدم الحركة، فانّه لا يصحّ هذا الدليل، لأنّ زوال العدم الأزلي جائز بالاتّفاق، إذ لو لم يجز ذلك، لبطل القول بحدوث الأجسام».نفس المصدر:٢٨٢.

٣. راجع نقد المحصل:١٩٦؛المطالب العالية٤:٢٦٦.

و لأنّه لـو جاز الانتقـال من الامتنـاع إلى الإمكان لجاز في شريك البـاري، والجمع بين الضـدين، وإذا لم تكن لإمكـان العالم بدايـة كان القـول بامتنـاعه في الأزل متناقضاً لهذا.

و أيضاً إن فسر الحدوث بـا لمسبوقية بـالعدم وأُريد السبق الـذاتي لم يقتض الحدوث والسبق بالعلّة والمكـان، والشرف منفي هنا، وبالزمـان يقتضي قدمه؛ لأنّ ذلك السبق إذا لم يكـن له أوّل وكان مفهـومه يقتضي تحقّق الـزمان لم يكن للـزمان أوّل، فهو قديم فمحلّـه وهو الحركة قديم فمحلّها وهـو الجسم قديم [١]، فتفسير الحدوث يوجب العدم، وهو تناقض.

وإن فسر بالمسبـوقية بوجوده تعـالى، فإن أُريد السبق بالعليـة أو بالطبع أو بالشرف فمسلّم، والمكان منفي والزمان يقتضي قدمه.

سلمنا، لكن لا نسلّم أنّ الجسم لـو كان قديماً لكان إمّا متحركـاً أو ساكناً، لأنّ ذلك فرع حصول الجسم [٢] في المكان، وهو منفي، لأنّ المكان إن كان معدوماً لزم حصول الموجود في المعدوم، وهو محال. وإن كان موجوداً لزم أن يكون له مكان إن كان جسماً لصحّـة الحركة عليـه ويتسلسل، ولو صـحّ فالموجود حـاصل، لأنّ تلك أجسـام فتقبل الحركـة وهي الانتقـال من مكـان إلى مكان، فلكلّ الأجسـام مكـان ليس بجسم لخروجـه عـن كلّ الأجسـام، وإن لم يكن مشـاراً إليـه لم يكن مكاناً، لأنّ المكان هو الذي يتحرك عنه وإليه فإليه إشارة.

سلّمنا، لكن لا نسلم أنّ الأزليـة تنافي حركات بغير نهاية وإن نـافت حركةٌ حركة منها. ولأنّ كون ماهية الحركة مـركّبة من جزء سابق وجزء لاحق ينافي دوامها في ضمن أفرادها المتعاقبة لا إلى أوّل، وهو المعنى بكونها أزلية.

---

١. ق: «القديم».

٢. «الجسم» ساقطة في ق.

ولا نسلّم أنّ المجموع فعل للمختار، لأنّ الموجَب قد يتخلّف عنه الأثر إمّا لفوات شرط أو لحضور مانع، فلِمَ لا يجوز أن يقال: المؤثر في وجود هذه الحوادث موجب بالذات، إلاّ أنّ كلّ حادث يتقدم تقدمه [1] شرط لأن يصدر عن العلّة الموجبة حادث آخر بعده؟

سلّمنا أنّه فعل المختار، لكن لا يجب حدوثه، لأنّ وجود الحادث وصحّة تأثير المؤثر فيه ممكن أبداً، لاستحالة انتقاله من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وإذا كان كلّ منهما ممكناً [2] أزلاً كان تأثير القادر في الأثر أزلاً جائزاً. و ليس في الأزل شيء من الحركات الجزئية بل القديم الحركة الكلية بتعاقب الأفراد الجزئية وهي ليست مسبوقة بغيرها، ولم يلزم أن يكون لكلّ الحركات الجزئية أوّل.

واجتماع العدمات إن عنيت به في حيزٍ ما، فهو ممنوع؛ لأنّه ما من حيز يفرض إلاّ و ينتفي واحد منها فيه لوجود الحركة التي هي عدمها ضرورة تعاقب تلك الحركات لا إلى أوّل.

وإن عنيت به أنّه لا ترتب في بدايات تلك العدمات كما في بدايات الوجودات، فلا يلزم من اجتماع بعض الموجودات معها محذور.

والجملة الناقصة لا تنقطع من المبدأ، وإنّما يكون الشيء مع غيره كهُوَ لا مع غيره لو كانت أفراد الناقص مثل أفراد الزائد، كما في مراتب الأعداد من الواحد إلى مالا يتناهى إذا أطبقنا إحدى الجملتين على الأُخرى.

و انقضاء مالا نهاية له محال، أمّا انقضاء مالا بداية له ففيه النزاع.

اعترضه الشيخ [3] بسؤال واقع وهو أنّ توقّفه على انقضاء مالا نهاية له يفهم

---

١. كذا، و في نقد المحصل: «متقدم فتقدمه»، ص ١٩٨.

٢. «ممكناً» ساقطة في ق، والصحيح ما أثبتناه من ج ونفس المصدر.

٣. راجع شرح الإشارات٣:١٣٦. ونقله الرازي بقوله: «اعترض الخصم فقال...» المطالب العالية ٤:٢٧٥.

منه أمران، أحدهما: أن يفرض الحادث ومالا يتناهى معدومين في وقت من الأوقات، ثمّ يفرض توقّف وجود الحادث بعد ذلك الوقت على وجود مالا يتناهى بعده ولا شكّ في استحالته. والثاني: أن لا يفرض وقت يكون الحادث ومالا يتناهى معدومين فيه لكن لا يوجد الحادث إلاّ إذا وجدت أفراد لا تتناهى على التعاقب قبله، وهو نفس النزاع؛ فإنّ مالا يتناهى إنّما يستحيل وجوده بشرطين: وجود أفراده دفعة والترتب العقلي أو الوضعي بينهما، وباعتبار الشرط الأوّل جاز ترتّب الحوادث إلى مالا يتناهى، وباعتبار الثاني جاز وجود نفوس غير متناهية.

سلّمنا انّها لم تكن متحركة، فلِمَ لا تكون [1] ساكنة؟

وامتناع الحركة عدمي لا يعلل.

ويرد عليكم في امتناع العالم أزلاً، فانّه إن كان لازماً للماهية استمر الامتناع أبداً، وإن لم يكن لازماً اعترفتم بجواز أزلية العالم.

ولا نسلّم كون السكون ثبوتياً.

سلّمنا، لكن لا نسلّم افتقاره إلى المؤثر، لأنّ علّة الحاجة الحدوث فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون إلى المؤثر إلاّ إذا بيّنتم حدوثه، لكنّكم فرّعتم حدوثه على هذه المقدمة، فدار.

سلّمنا، لكن نمنع امتناع عدم القديم؛ فانّ قدرته تعالى أزلية، وبعد الايجاد عدمت لاستحالة تحصيل الحاصل. و القدرة [2] على إعدامه ثمّ إيجاده غير مفيدة، لأنّ كلامنا في تعلق القدرة بالايجاد ابتداءً.

و لأنّه تعالى عالم في الأزل بأنّ العالم معدوم، فإذا وجد زال العلم الأزلي.

---

١. ق: «يجوز».

٢. دفع دخل مقدّر وهو أن يقال: إنّه تعالى بعد الايجاد قادر أيضاً بأن يعدم ثمّ يوجده مرّة أُخرى. وأجاب عليه بانّ كلامنا في تعلّق القدرة ابتداءً [وما ذكرتموه تعلّق آخر].

والجواب: لا بداية لإمكان حدوث العالم، ولا يلـزم [منه] صحّة كونه أزلياً، كالحادث إذا أخذ مشروطاً بكـونه مسبوقاً بالعدم سبقاً زمانيـاً، فانّه لا أوّل لصحّة وجوده مـع هذا الشرط، وإلاّ انتهى في فـرض التقدم إلى حيث لـو وُجِدَ قبلـه بآن كان أزليـاً، وهو محال. ومع أنّـه لا بدايـة لهذه الصحّة لا يلزم صحّـة كونـه أزلياً، للتنافي بين الأزلية وسبق العدم بالزمان، فكذا هنا.

و تقدم عدم العـالم على وجوده، وتقدّم وجود البـاري تعالى عليه[1] كتقدّم بعض أجزاء الزمان على البعض.

ولا حاجة لنا أن نفسر[2] المكان، لأنّ السكون هو كـون الجسم مماساً لغيره بـاقياً على تلك المماسـة، والحركـة زوال تلك المماسـة وحدوث ممـاسة أُخـرى لغير المماس الأوّل.

لا يقـال: لِمَ لا يجوز أن يقـال: العـالم في الأزل كـان جسماً واحـداً والحركـة والسكون بالتفسير الذي ذكرتموه لا يفرض إلاّ عند حصول الجسمين.

لأنّا نقول: بيّنـا أنّ الواحد يستحيل إنقسامه، فلما صـار منقسماً علمنا عدم وحدته أزلاً.

قوله: «الأزلي نوع الحركة لا شخصها».

قلنا: هـذا باطل. أمّـا أوّلاً، فلامتناع وجـود النوع منفكاً عن شخـص. وأمّا ثانياً، فلأنّ الحركـة ماهيتها بحسب نوعها مركّبةٌ مـن أمر تقضّى ومن أمر حصل، فماهيتها متعلّقة با لمسبوقية بالغير، وماهية الأزلية منافية له، والجمع بينهما محال.

قولـه: «لِمَ لا يجوز أن يكون المؤثـر موجبـاً ويكون كـلّ سابق شرطـاً لوجـود

١. أي على وجود العالم.

٢. ج: «إلى تفسير» بدل «أن نفسر».

اللاحق عن ذلك الموجب». [١]

قلنا: سيأتي إبطاله عند إثبات القادر.

والقديم لا يجوز أن يستند إلى المختار، لما تقدّم. [٢]

وقد بيّنا إمتناع قدم الكلي، وإلاّ لكان جزئي مّا قديماً لامتناع تحقّقه إلاّ في جزئياته، ولا شيء من الجزئيات بقديم، واجتماع العدمات أزلي بمعنى انّه لا أوّل له فإن لم يكن شيء من الحركات الجزئية كذلك فالجميع حادث.

والجملة الناقصة إنّما تنقطع من المبدأ، لأنّا أخذنا الجملتين من المنتهى الواحد، فيظهر التفاوت في الطرف الآخر بالضرورة.

والمراد من الانقضاء أنّه لا يوجد اليوم حتى توجد أُمور غير متناهية على التعاقب وتنقضي، وهذا محال، فيكون وجود اليوم محالاً.

وقول الرئيس باطل، لاستحالة توقّف وجود الحادث على انقضاء ما لا يتناهى با لمعنيين معاً، والتسلسل باطل مطلقاً على ما يأتي.

والمراد بامتناع الحركة وجوب السكون؛ لأنّ كلّ ما امتنع على الجسم أن يصير مماساً لجسم آخر وجب أن يبقى مماساً للأوّل، والسكون لما كان عبارة عن المماسة الباقية والمماسة ثبوتية، لأنّها مبصَرة محسوسة، ولا شيء من المحسوس بعدمي. ولأنّها نقيض اللا مماسة العدمية. و لأنّه من نوع مقولة الوضع.

قوله: «يلزم في صحّة العالم». [٣]

قلنا: العالم معدوم فلا يصحّ عليه الحكم بالصفات الثبوتية، والسكون هنا

---

١. مرّ في ص ٨٦.

٢. راجع ص ٢١.

٣. في نقد المحصل: «يلزمكم هذا في صحّة العالم»: ٢٠٠.

ثبوتي لما تقدم؛ ولأنّه مساوٍ للحركة في الحقيقة والحركة ثبوتية فالسكون ثبوتي.

قوله: «علّة الحاجة الحدوث».

قلنا: تقدّم بطلانه.

وقدرة الله تعالى وعلمه باقيان لا يعدمان، بل التعلق الإضافي.[١]

قال أفضل المحقّقين: يجب بيان ماهية الأزل حتى يتصور[٢] معنى قوله: «لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل إمّا متحركاً أو ساكناً».

وقد فسّر بعض المتكلّمين الأزل بنفي الأوّلية. وفسّره بعضهم باستمرار الوجود في أزمنة مقدّرة غير متناهية في جانب الماضي. ولا شكّ في أنّ كلّ واحدة من الحركات لا تكون أزلية على أيّ تفسير يفسّر به الأزل، إنّما الكلام في مجموع الحركات التي لا أوّل لها، فانّه يمتنع منافاة الأزلية لوجود حركة قبل حركة لا إلى أوّل.

والجواب: بأنّ «ماهية الحركة بحسب نوعها مركّبة من أمر تقضّى وأمر حصل، فإذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الأزلية منافية[لها]» ليس بمفيدٍ؛ لأنّ النوع باقٍ مع الأُمور المنقضية والأُمور الحاصلة. ولا حجّة على أنّ ذلك النوع مسبوق[٣] بالعدم في كلامكم، وماهية الحركة يمكن أن توصف بالدوام وأشخاصها لا تمكن، وتبين من ذلك أنّ المركّب من أمر تقضّى ومن أمر حصل يرجع إلى أشخاصها لا إلى نوعها، فإذن نوعها لا ينافي الأزلية. ويلزم[٤] شيء آخر،

---

١. جواب على قوله: «تعلّق قادريّة الله تعالى بإيجاد العالم، وتعلّق علمه بانّ العالم سيوجد قديم، وقد عُدِمَ بعد وجود العالم». راجع نقد المحصل: ٢٠٠.

٢. في المصدر: «يتقرّر».

٣. في المصدر: «مساوق».

٤. في المصدر: «يلزمه».

لأنّه فسرّ الحركة بالحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر، فليس هو نفس الحصول وحده، بل يجب أن يقترن به معنى بعدية الحصول السابق، وهو إضافي، والإضافيات غير ثبوتية عنده. وقد أطلق القول بوجود الحركة فلزم[1] كون أحد جزئي ماهيتها معدوماً، فلا يكون القول بوجودها على الإطلاق صحيحاً.

قوله في بيان امتناع أزلية الحركة:«كلّ الحركات[2] تحتاج إلى موجد مختار» فغير بيّن بنفسه، ولم يذكر عليه دليلاً.و قد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه أنّه إنّما قيد الموجد بالمختار، لتخلّف الحركة عنه وامتناع تخلف المعلول عن العلّة الموجبة. لكن لو سلّم له هذا لسلّم في كلّ واحد من الحركات. أمّا المجموع أو النوع فلم يثبت كونهما متخلفين عن مؤثرهما حتى يمكن الاستدلال بالتخلف على كون الموجد مختاراً.

و تعليل الوجود بالعدم وإن كان ممتنعاً، لكن اشتراط الوجود بالعدم غير ممتنع، فإنّ عدم الغيم شرط في إضاءة وجه الأرض من الشمس، وعدم الدسومة شرط في انصباغ الثوب من الصبغ.

وقوله: في امتناع كون الجسم في الأزل ساكناً: «إنّ صحّة الحركة تتوقف على صحّة وجود الحركة في نفسها وقد تقدّم استحالتها». يقال له قد تبيّن فيما مرّ إمكان استمرار نوع الحركة في الأزل، فبطل أصل الدليل. وأيضاً امتناع الحركة لا يكون لذاتها، وهو عدمي، والعدمي عنده لا يكون علّة ولا معلولاً ولا مضافاً، لأنّ الإضافة عدمية عنده أيضاً، فلا تكون لازماً، لما مرّ، وهو أنّ اللزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول.

---

١. ق:«فلزمه».

٢. ق:«حركة».

وقوله: «المماسة نقيض اللا مماسة العدمية» فإنّ المماسة والمباينة[1] إضافتان[2]، ولا شيء من المضاف عنده بثابت؛ والسكون ليس إضافياً، فلا يصحّ تفسيره بالإضافيات.

و قوله: «السكون إن كان أزلياً وكان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجب، إلى آخره» إنّما يتم بعد تسليم كون السكون ثبوتياً، لو امتنع كون كلّ شرط مشروطاً بشرطٍ آخر قبله لا إلى نهاية.

ولا حاجة إلى تساوي الأجسام[3]؛ لأنّ الدليل إن صحّ دلّ على امتناع وجود مالا ينفك، إمّا عن الحركة أو عن السكون سواء كان ذلك واحداً أو أشياء متماثلة أو مختلفة. ولو ثبت امتناع[4] الاتصاف بهما أوّلاً[5] لشيء لا يخلو عنهما ليثبت حدوث ذلك الشيء كيف كان.

وقوله: «إمكان وجود العالم لا أوّل له فامتناعه في الأزل مناقض له». وجوابه عنه: «إنّه لا بداية لإمكان حدوث العالم لكن أزليته مع فرض الحدوث محال». زاد في الجواب لفظ الحدوث لتصحّ له المغالطة، وكان من الصواب أن يقول: الإمكان الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان. وإنّما يمتنع وجود العالم أزلاً مع إمكانه، لاستناده إلى فاعل مختار، أو لغير ذلك ممّا يقتضي حدوثه.

وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة، وهو أنّ سبق عدم الجسم على وجوده يقتضي قدم الزمان: «إنّ ذلك كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض». ليس بواردٍ عند خصمه؛ لأنّه يقول: التقدّم والتأخّر يلحقان الزمان لذاته وغيره

١. في المصدر: «المسامتة»: نقد المحصل: ٢٠٢.

٢. في المصدر: «إضافيتان».

٣. جواب على قوله: «من أراد تعميم الدلالة فلابدّ له من بيان مماثلة الأجسام». نفس المصدر: ١٩٦.

٤ في المصدر: «إتّفاق».

٥. في المصدر: «أزلاً».

بـه، فتقدم العـدم على الوجـود يحتاج إلى زمـان يقعان فيـه، لعدم دخـول الزمـان المقتضي للتقدم والتأخر في مفهومهما. وأمّا بعض أجزاء الزمان يتقدم على البعض الآخر، لكون التقدم والتأخّر داخلين في مفهومهما.

وقـولــه في جـواب انّ العـالم ليـس في مكــان، فـلا يكـون متحـركـاً ولا ساكناً:«فانّا[1] إذا فـرضنا جـوهـرين متماسين عنينـا بالسكـون بقـاءهما على ذلك الوجه، وبـالحركة زوالهما عنه». تفسير جديـد للحركة والسكون بها لا يفيـده، فانّ ذلك القول يقتضي أنّ الجسم الواحد لا يكون متحركاً ولا ساكناً. وأيضاً أنّ الجسم إذا تحرك كانت أجزاؤه ساكنةً لبقائها على المماسة. وأيضاً لمّا كان العالم عنده عبارة عن جميع الأجسام ولا يمكن أن يكون معه جسم آخر فلا يكون متحركاً ولا ساكناً وإن كانت أجزاؤه متحـركةً وساكنةً، و حينئذٍ يبطل أصـل الدليل. ومن قَبْل فسَّر الحركة والسكون بالحصول في الحيز.

و«كون المكان أمراً عدمياً حتى يكون الجسم في أمر عدمي»[2] غير ممتنع.

و أسقط[3] كون المكـان حالاً في متحيز، وكـأنّه قال: يمتنع أن يكـون ذلك المتحيز غير العالم، لأنّه حينئذٍ لا يجوز أن يكون داخلاً، لامتناع كون المكان داخلاً في المتمكن؛ ولا يجوز أن يكـون خـارجاً، لأنّ خـارج العـالم لا متحيـز، ويمتنع أن يكـون ذلك المتحيز هـو ا العالم، لاقتضـائه الدور، فـانّ العالم يكـون فيه، وهـو في العالم.

---

١. في المصدر:«بانا».

٢. قال الطوسي:«و ادّعى[الـرازي] أنّ ذلك محال ولم يأت فيه بحجّة. ولعلّه قال ذلـك، لأنّه تخيل أنّه قول بكـون الموجود معدوماً وذلـك محال. واعتراضه ذلك باطل، لأنّ ذلـك يقتضي كون الجسم في مكان هو أمر عدمي، وليس ذلك بممتنع». نقد المحصل: ٢٠٤.

٣. قال الطـوسي:«وقد وقع هاهنـا، في النسخ التي وقعت إلينا، تـرك ذكر امتناع كون المكـان حالاً في متحيز...» نفس المصدر.

وجوابه: أنّ الدور يلزم لو كانت لفظة «في» بمعنى واحد، لكنّها هاهنا تدل بالاشتراك على شغل الحيز وعلى القيام بالمحل، فلا دور.

ولا يلزم من كون المكان جسماً افتقاره إلى مكان لصحة الحركة عليه، فيلزم عدم نهاية الأجسام؛ لأنّ اللازم منه إمّا الانتهاء إلى جسم لا تصحّ عليه الحركة، أو وجود أجسام لا نهاية لها.[1]

وفيه نظر، فانّ الأزل كما ينافي حركة شخصه كذا ينافي وجود حركة قبلها حركة إلى مالا يتناهى، لاستحالة استمرار شخص مّا منها، فاستحال استمرار الكلي لما عرفت من أنّ الكلي لا يوجد إلّا مشخصاً.

و منه يظهر أنّ النوع يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم، ثمّ ماهية الحركة النوعية إذا تركبت من أمرين أحدهما سابق على الآخر لم يجز أن يقال: إنّ تلك الماهية باقية مع السابق واللاحق، وليس المرجع في تركبها من أمر تقضّى وأمر حصل إلى تركب أشخاصها، بل ماهية الحركة من حيث نوعها وشخصها إنّما تعقل مع التقدم والتأخر، لأنّها ماهية إنّما تحصل يسيراً يسيراً لا دفعة.

و تفسير الحركة بالأمر الإضافي تفسير للشيء بلازمه وهو غير مستبعد، كما يفسر الإنسان بأنّه الذي يمشي على قدميه.

و مجموع الحركة لا يجوز أزلياً لتركبه من الحوادث ونمنع سبق المركّب على أجزائه وكذا النوع على ما عرفت، فقد تخلفا عن مؤثرهما.

والشروط العدمية إنّما هي شروط لأُمور اعتبارية هي العلية.

واستمرار نوع الحركة قد بيّنا امتناعه في الأزل، فلم يبطل أصل الدليل.

والعدمي علّة لمثله.

---

١. انتهى كلام الطوسي في نقد المحصل: ٢٠١ـ٢٠٥. مع تصرفات من المصنف.

وقد تقدّم تفسير الغير الإضافي بالإضافي على معنى التفسير بالعوارض.

ووجود مالا يتناهى من الشروط محال، كما استحال وجود علل غير متناهية، والمحال إنّما يلزم من فرض الحدوث لما سبق من إمكان العالم بالنظر إلى ذاته، ولا مغالطة فيه.

وقد سبق امتناع تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض لذاته، وإلاّ يوجد مالا يتناهى من الآنات واقتضى اختلاف أجزاء الزمان بالماهية، أو عدم الأولوية مع ثبوتها.

وتفسير السكون والحركة تبعاً للمماسة وعدمها ليس تفسيراً جديداً، بل هو من لوازمهما على ما تقدم، ويصح كون الجسم الواحد متحركاً وساكناً بهذا التفسير، على معنى أنّ الجسم لو ضامّه غيره لكان إمّا باقياً على مماسته أوّلاً وأجزاء المتحرك الظاهرة متحركة وكذا الباطنة، لأنّها لو كانت ظاهرة لخرجت عن المماسة للخارج. ومنه يظهر حركة العالم وسكونه، على أنّ قولنا: العالم إمّا متحرك أو ساكن يشير بذلك إلى كلّ فرد من أفراده. والضرورة قاضية بأنّ الحركة عن الشيء وإليه وقبوله للإشارة يمنع من كون ذلك الشيء عدمياً.

والدور ظاهر، لأنّ قيام العرض بالمتحيز موقوف على حصول المتحيز في مكانه.

وكون المكان جسماً مستلزم للمحال، لاستلزامه كذب الكلية الصادقة، وهي أنّ كلّ جسم في مكان وأنّه قابل للحركة وتناهي الأجسام.

# الوجه الثالث
# في بيان الحدوث [١]

أن نقول: العالم ممكن، وكلّ ممكن محدث، فالعالم محدث. [٢]

أمّا الصغرى، فلوجوه: [٣]

**الوجه الأوّل**: العالم إمّا أن يفسر بأنّه كلّ موجود سوى الله تعالى، أو أنّه

---

١. راجع الكتب التالية: الفارابي، الجمع بين رأيي الحكمين: ٥٨(العالم حادث عند أفلاطون وأرسطو، ومن قال انّ أرسطو يقول بقدم العالم مخطئ)؛ الرازي، المسائل الخمسون: ٢٠(الدليل الثاني على أنّ الأجسام محدثة)؛ وهذا الوجه هو المسلك الثاني من أدلّة حدوث الأجسام في نهاية العقول للرازي؛ المطالب العالية٤ :٣١٨؛ كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد:١٤٥؛ قواعد المرام في علم الكلام:٥٩(البرهان الثالث من البحث الأوّل من الركن الثاني)؛ شرح المواقف٧:٢٢٧(المسلك الرابع)؛ مير داماد، القبسات:٢٧(القبس الأوّل).

٢. هذا هو الطريق الثالث من المتكلمين في إثبات الصانع. والطريقان الأوّلان (١. عدم خلو الجسم من الحوادث ٢. الجسم في الأزل إمّا متحرك وإمّا ساكن) يدلان بالذات على حدوث الأجسام، ويستلزم حدوثُها حدوثَ الأعراض، فدلالتها عليه بالعرض. ولم يدلاّ على حدوث الجواهر المجردة، لو قلنا بها. وهذا البرهان يدل على حدوث كلّ ممكن، سواء أكان جسماً أو عرضاً أو جوهراً مجرداً من النفوس والعقول. ولهذا البرهان عموم باعتبار كثرة نتائجه، فانّ الأوّلَين يدلاّن على ثبوت الصانع تعالى، وهذا البرهان يدل على ثبوته ووجوبه. كشف الفوائد:١٤٦.

٣. والرازي ذكر ثلاثة منها في المباحث المشرقية، حيث قال:«ثمّ للذين احتجوا على أنّ العالم ممكن ثلاثة أمور...»٢:٤٦٩.

عبارة عن السماء والأرض وما بينهما [١]، وعلى كلا التفسيرين فانّه قد اشتمل على كثرة بالضرورة، ولا شيء من واجب الوجود بمشتمل على كثرة، وإلاّ لكانت متشاركة في الوجوب ومتباينة بخصوصياتها ومابه الاشتراك غير ما به الامتياز، فوجوب كلّ واحدٍ منها مغاير لنفسه [٢]، فإمّا أن تكون بين وجوبه وتعينه ملازمة أو لا، فإن كان التعين مقتضياً للوجوب كان الوجوب معلولاً، فيكون ممكناً، إنّما يوجد عند صيرورته واجباً بعلته، فإذا كانت علّته واجبة، فلو كان وجوب تلك الأشياء معلولاً لتلك التعينات لكانت تلك التعينات واجبة قبل كونها واجبة، ويتسلسل، أو يكون الوجوب مقتضياً للتعين، فكلّ واجب فهو ذلك المتعين فما ليس بذلك المتعين لا يكون واجباً، فلا يتعدد الواجب. وإن لم تكن بينهما [٣] ملازمة لم يمكن اجتماعهما إلاّ لعلّة مغايرة، فكلّ واحد من تلك الأشياء متعلقة بآخر فيكون ممكناً، فكلّ واحد منها ممكن. فالأُمور الكثيرة لا تكون واجبة، والعالم ليس بواجب لذاته، فهو ممكن.

**الوجه الثاني:** وجود العالم زائد على ماهيته، فهو ممكن.

أمّا الصغرى، فلانفكاكهما في التصور. ولاشتراكها في الوجود وتباينتها بالماهية، فتغايرا.

أمّا الاشتراك في الوجود:

---

١. واختلفوا في التفسير الثاني، فقال بعض : يراد به جملة ما يعقل ومالا يعقل في السماوات والأرض وما بينهما. وقال بعض آخر: يراد به ما يعقل خاصة، فالعالمون هم الملائكة والجن والإنس، واحدهم عالم.

وقد يطلق لفظ العالَم بالمعنى العام على جميع ما هو موجود في الزمان والمكان، أو على كلّ ما وجوده ليس بذاته من حيث هو كل. راجع الشرفي، شرح الأساس الكبير١ :٢٨١؛ صليبا، تاريخ الفلسفة العربية:٢٢٩(مسألة قدم العالم).

٢. نهاية العقول: «التعينه».

٣. أي بين الوجوب والتعين .

فلبقائه حال زوال اعتقاد الخصوصيات.

ولأنّ السلب واحد فمقابله كذلك [١]، لانتفاء الواسطة بين النقيضين.

و لقبوله التقسيم إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك. [٢]

و لأنّ الحاكم بعدم اشتراكه إنّما يحكم على وجود واحد، فلولا اشتراكه لم يعم الحكم بعدم الاشتراك كل وجودٍ.

و لأنّ العلم باشتراكه ضروري. و لهذا لو كرر الشاعر الوجود في جميع قوافيه حكم العقلاء بتكريره، بخلاف اللفظ المشترك. وإذا كان مشتركاً كان زائداً. [٣]

لا يقال: جاز أن يكون الوجود جنساً.

لأنّا نقول: [٤] إنّه باطل، وإلاّ لاستحال تعقل الماهية مع الذهول عن

---

١. قال الرازي في إبطال القول بالاشتراك اللفظي في وجود الواجب والممكن: «إنّ بديهة العقل حاكمة بأنّ الوجود لا يقابله إلاّ العدم، وإنّ العدم لا يقابله إلاّ الوجود، فوجب أن يكون الوجود مفهوماً واحداً، كما أنّ العدم مفهوم واحد، حتى يصحّ ذلك التقابل بينهما». المطالب العالية١:٢٩١؛ المباحث المشرقية١:١١٣.

٢. وقال أيضاً: «إنّ الوجود يصحّ تقسيمه إلى الواجب و إلى الممكن والجوهر والعرض، ومورد التقسيم مشترك بين كلّ الأقسام». المصدر نفسه. راجع أيضاً مناهج اليقين:١٠.

٣. قال الرازي: «إنّ واحداً من الشعراء لو ذكر شعراً وجعل قافية أبياته الوجود أو الثبوت أو الحصول، يقضي عقل جميع العقلاء بأنّ تلك القافية مكررة. ولو أنّه ذكر شعراً وجعل قافية أبياته لفظ العين إلاّ أنّه أراد بهذا اللفظ في كلّ بيت معنى غير المعنى الذي أراده في البيت الآخر يقضي عقل كلّ عاقل بأنّ القافية غير مكررة في المعنى، وذلك يدل على أنّ صريح عقول العقلاء قاضية بأنّ معنى الحصول والوجود والتحقّق معنى واحد في الكل». المطالب العالية١:٢٩٢.

٤. قال الرازي: «لا يجوز أن يكون [الوجود] جنساً لها» ثمّ استدل بستة أُمور. المباحث المشرقية١:١١٨.

و ذكرها المصنف في المجلد الأوّل، ص٤١ ــ ٤٢. وقال ابن سينا: «الوجود لا يدخل في المفهومات ألبتة دخول مقوّم أيّ جزء، فإن دخل في مفهوم شيء ففي مفهوم الأوّل فقط. والجنس لا يدخل في مفهوم ماهية واحدة فقط، بل أقلّه في ماهيّتين». المباحثات:٢٤٨(الرقم :٧٢٨).

الوجود لكونه جزءاً.

و لكان الباري تعالى مركّباً، فيكون ممكناً. [١]

ولكان للوجود وجود آخر؛ لأنّ الفصل مقوّم للجنس في وجوده.

و لأنّ الوجود إن افتقرت طبيعته إلى المحل وهو جزء الجوهر فالجوهر مفتقر إلى المحل فيكون عرضاً، و إلاّ كان العرض غنياً عن المحل لكون جزئه غنياً، وهذه الملازمة ممنوعة.

و لأنّه مقول بالتشكيك، ولا شيء من الجنس كذلك، لأنّ ما به التفاوت إن كان معتبراً في تحقّق الماهية امتنع تحقّقها بدونه، و إلاّ لم يكن جزءاً، وبتقدير صحّته لا يقدح في المطلوب؛ لأنّ الماهية و إن كانت مركّبة من الوجود وما به الامتياز إلاّ أنّ الوجود خارج عمّا به الامتياز، وهو كافٍ في بيان الإمكان.

و لأنّا ندرك تفرقة بين الجوهر موجود وبين الجوهر جوهر، فالوجود زائد [٢]، فهو إن استقل بذاته ولم يعرض لغيره لم يكن شيء من الوجودات عارضاً لماهية، فإمّا أن لا تكون ماهيةٌ ما موجودة ألبتة أو يكون وجودها عينها. و إن كان عارضاً للمحل توقف تحققه عليه فيكون ممكناً فله مؤثر، فإن كان نفس ماهيات الممكنات لزم التسلسل؛ لأنّ الشيء إنّما يكون سبباً لو كان موجوداً، فلو كانت ماهيةٌ علّة لوجودها كان لها وجود سابق ويتسلسل، وبتقدير صحّته فالمقصود حاصل، لأنّه إن كان هناك وجود لا واسطة بينه وبين الماهية لم يكن تأثير الماهية في ذلك الوجود بواسطة وجود آخر، فيكون المؤثر في الوجود غير موجود، و إن لم يكن كان ذلك

---

١. قال المصنف: «وفيه نظر؛ لأنّ البحث ليس إلاّ في الوجود الممكن». المجلد الأوّل، ص ٤١.

٢. قال الرازي في الاستدلال على زيادة الوجود على ماهيات الممكنات: «لو كان الوجود نفس الماهية لكان قول القائل الجوهر موجود مثل قوله الجوهر جوهر، وبالجملة لا يكون الحمل والوضع هاهنا إلاّ في اللفظ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنّ الوجود مغاير للجوهرية». المباحث المشرقية ١:١١٢.

اعترافاً بأنّ تلك الماهية غير مقتضية لشيء من الـوجودات، ولمّا ثبت أنّ علّة وجود الماهية ليس نفس تلك الماهية فلابدّ لها من علّة أُخرى.

**الوجه الثالث:** من مشاهير الفلاسفة تـركّب الجسم من المادة والصورة[1]، وكلّ مركب مفتقر في تحققه إلى كلّ واحد من جـزئَيه فيكون ممكناً، فالجسم ممكن. ولأنّ كلّ واحـدٍ من جـزئيه ممكـن، لافتقار الصـورة إلى المحلّ الـذي هو الهيـولى، والهيولى لا يمكن إنفكاكها عن الصورة، وليست علّة لها لأنّها قابلة، فنسبتها إليها بالإمكـان، فلو كانت مـؤثرة لكانت نسبتهـا إليها بالـوجوب، فالواحـد نسبته إلى الواحـد بالـوجوب والإمكـان معاً، هذا خلـف. وإذا لم تكن علّة للصـورة وثبت امتناع خلوها عنها كانت محتاجة في وجودها إلى الصورة، فهي ممكنة.

لا يقـال:الصـورة محتـاجـة إلى الهيـولى المعينـة،و الهيـولى تحتـاج إلى مطلق الصورة، فلا دور. أو يقـال: الهيولى حينما احتاجت الصورة إليها لا تكـون محتاجة إلى تلك الصورة، بل إلى صـورة سابقة عليها، فانّ الصـورة لا تحتاج إلى الهيولى إلاّ في حدوثهـا، فانّه لولا حـدوث الاستعداد التام في الهيـولى لم تحدث الصورة وحينما تصير الهيـولى مستعدة لحدوث تلـك الصورة لم تكن متقـوّمـة بتلك الصـورة، بل بصورة سابقة عليها، فاندفع الدور.

**الوجه الرابع:** قد بيّنا أنّ الكائنية زائدة على الجسم وأنّه يمتنع أن يكون شيء من الأجسام المعينة يلزمه شيءمن الكائنيـات المعينة، فالجسم والكائنية متلازمان ليس أحدهما علّـة للآخر؛ لأنّ الجسـم لو كان علّـة للكائنية لامتنع انفكـاك ذلك الجسم عن تلـك الكائنيـة، وقد سبق بطـلانه. وظـاهر أنّ الكـائنية ليسـت علّة للجسم، وإذا ثبت ذلك فـالجسم محتاج إلى الكائنية احتيـاجاً لو قدرنـا ارتفاعها ارتفع الجسـم، وكلّ مـا كـان كذلـك كـان ممكناً لـذاتـه فـالجسم ممكن لـذاتـه،

---

١. هذا هو المتّفق عليه بين الحكماء. المباحث المشرقية ٢:٤٦.

فالأعراض المحتاجة إليه أولى بالإمكان، فإذن العالم ممكن.

وأمّا الكبرى، فلأنّ الممكن لا يترجح وجوده على عدمه [إ]لا[1] لمؤثر[2]، وذلك المؤثر يمتنع أن يكون موجباً، لما تقدم أنّ كلّ عرض يصحّ ثبوته فانّه يصحّ ثبوته في آخر، ونسبة الموجب المجرّد إلى كلّ الأجسام واحدة، فلم يكن بأن يختص بعض الأجسام بقبول بعض الصفات منه أولى من الباقي، فإمّا أن يجتمع كلّ الصفات المتضادة في كلّ واحد من الأجسام، أو يخلو كلّ واحد منها عن كلّها، وهو محال. فثبت أنّ المؤثر ليس بموجب فهو مختار، وكلّ فعل لفاعل مختار فانّه محدث، فالعالم محدث.

و لأنّ كلّ ممكن مفتقر إلى المؤثر بالضرورة، وكلّ مفتقر إلى المؤثر محدث، لأنّ افتقاره إليه يمتنع أن يكون حال بقائه لامتناع إيجاد الموجود، فهو إمّا حال حدوثه أو حال قدمه، وعلى كلّ تقدير يجب حدوثه.

فإن قيل: لانسلّم أنّ العالم ممكن، وجاز أن يكون وجوب الوجود وصفاً سلبياً، والأشياء[3] الكثيرة يجوز أن تشرك في قيد سلبي، فانّ كلّ ماهيتين بسيطتين اشركتا في سلب ماعداهما عنهما وهنا قد اشتركت الأشياء الكثيرة في قيد سلبي هو الوجوب وتختلف بتمام حقائقها، فلا يلزم التركيب.

وإنّما قلنا: الوجوب سلبي، لأنّه لو كان وجودياً لشارك باقي الموجودات في

---

١. في النسخ: «لا »، أصلحناها طبقاً للمعنى.

٢. راجع المطالب العالية ١: ٧٤ (بيان انّ الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلاّ لمرجح). وقال الطوسي: «هذا حكم أولى وإن كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه ويفزع إلى ضروب من البيان، كما يفزع إلى التمثيل بكفّتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن أن يترجح إحداهما على الأُخرى من غير شيء ينضاف إليها». شرح الإشارات ٣: ١٢١.

٣. نهاية العقول: «فالأشياء».

الـوجود وخـالفها في حقيقتـه التي هي الـوجوب، ومـا به الاشتراك مغـاير لما بـه الامتياز، فوجود وجوب الوجود مغايـر لحقيقته، فاقتضاء حقيقته لذلك الوجود إن كان ممكناً كـان الوجوب ممكناً، فيكـون وجود واجب الوجود أولى بـالإمكان؛ لأنّه إنّما هو واجب بهذا الوجوب، وهذا الـوجوب يمكن زواله لأنّه ممكن، وإذا أمكن زواله خـرج الواجب عن كونـه واجباً، فيكون واجب الـوجود ممكن الوجـود، هذا خلف. وإن كان واجباً كان للوجوب وجوب زائد ويتسلسل.

و لأنّه لو كان ثـابتاً فامّا أن يكون نفس الحقيقـة، وهو محال لإمكان حمله على الذات والمحمول مغاير لموضوعـه. ولأنّ وجوب الواجب معلوم وحقيقته غير معلـومة. ولأنّـه وصف إضـافي لا يعقل إلاّ عنـد نسبة أمـر إلى آخر، والـذات غير إضافية ،و إلاّلم تكن مستقلة بنفسها.

وبهذا يظهـر أنّه ليس جـزءاً من الـذات، بل هو أظهـر في الاستحالـة، لأنّ الإضـافي متأخـر عن الـذات والذات متأخـر عن جـزئهـا، فيدور.و لأنّ المتقـوم بالإضافي لا يعقل أن يكون مستقلاً، فـالذات لا يعقل كونها مستقلة، هذا خلف. ولأنّ كلّ مركب ممكن.

و ليس خـارجاً عـن الذات، وإلاّ لكـان صفة عـارضة لها فـاحتاج إليهـا، فيكون ممكناً، والممكن إنّما يجب تبعاً لوجوب سببـه، فيلزم أن يكون الواجب ممكناً لذاته واجبـاً لوجوب معروضـه فقبل كلّ وجوب وجوب آخـر للذات وله إلى غير النهاية. ولأنّ الممتنـع يصدق عليه أنّه واجب أن لا يـوجد، فالوجـوب المحمول على اللا وجـود لو كان ثبـوتياً لكان المعدوم مـوصوفاً بـالوصف الوجـودي، وهو محال.

اعترض بأنّ قول الوجوب على وجوب العـدم والوجود بالاشتراك اللفظي، وهو خطأ؛ لأنّ مفهومه واحد ولأنّ ذلك الوجـوب الذي نضيفه إلى الوجود يمكننا

إضافته إلى العدم.

سلّمنا كون الوجوب ثبوتياً، لكن نمنع إشتراكه، فجاز أن يكون المفهوم من كون كلٍّ منهما [١] واجباً مغايراً للمفهوم من كون الآخر واجباً.

لا يقال: أدلّة إشتراك الوجود بعينها أدلّة اشتراك الوجوب.

لأنّا نقول: تلك الوجوه ضعيفة.

سلّمنا اشتراكها في الوجوب، لكن نمنع كون الهوية ثبوتية [٢] فجاز أن تكون عدمية، ومعناها أنّ كلّ واحد من الأشياء ليس هو الآخر، لأنّها لو كانت وجودية لكانت شخصية كلّ شخص مساوية لشخصية الآخر في مطلق حقيقة الشخصية، ولابدّ لها من امتيازها عنها في كونها تلك ا لشخصية، فانّ شخصية كلّ شخص مغايرة لشخصية الآخر فتكون للشخصية شخصية أُخرى، ويتسلسل.

و لأنّ تلك الشخصية لو كانت وجودية لكان انضمامها إلى الماهية في الوجود الخارجي بعد دخول الماهية في الوجود، فلو توقف دخول الماهية في الوجود الخارجي على انضمام تلك الشخصية إليها دار.

و لأنّه لو كان التعين زائداً على الذات توقف اختصاص كلّ ذات به على تميزها عن سائر الذوات الموقوف على بعضها، وهو دور.

و لكان الواحد مركباً من الذات والتعين، وكل منهما من آخرين ـ هو وتعينه ـ وهلمّ جرّا، فالواحد أعداد غير متناهية، وهو محال، إذ الواحد لا يكون عدداً. وأيضاً كلّ كثرة ففيها واحد لكن ذلك الواحد له تعين، فليس الواحد

---

١. نهاية العقول: «منها».

٢. أنكر المتكلّمون ثبوتية التعيّن واحتجوا بأُمور، ذكرها المصنف هنا والرازي في المحصل وأشكل عليها الطوسي في نقد المحصل: ٢٣٢ (كلّ موجودين فلابدّ وأن يتباينا بتعينهما). راجع أيضاً شرح الإشارات ٣: ٤٨.

واحداً.

ثمّ هذا التركب لازم في الواجب الواحد لوجوه:

**الأوّل:** كون الثلاثة فرداً والأربعة زوجاً واجب لذاته، ولزم التركيب المذكور.

قيل: هذا التركيب إنّما لزم من تعدد الواجب لذاته وليس بجيد، لأنّ اللوازم واجبة يمتنع انفكاكها لذاتها عن ملزوماتها في نفس الأمر وواجب الوجود لذاته واحد فيتشاركان في الوجوب الذاتي، ويلزم التكثير ، بل الوجه أنّ وجوب فردية الثلاثة وزوجية الأربعة لذاتها، وكيف لا وهي محتاجة إلى الموضوعات؟

**الثاني:** واجب الوجود لذاته يشارك الواجب لغيره في مسمّى الوجوب، ويباينه بتعينه.

**الثالث:** أنّه يشارك سائر الموجودات في الوجود ويباينها في تعينها.

ثمّ المركّب قد يكون واجباً لوجوب جزئيه معاً.

سلّمنا أنّ الهويّة ثبوتية، لكن نمنع التكثير في ذات كلّ واحد من تلك الأشياء الواجبة.

قوله: «إنّها متشاركة في الوجوب وهو يدخل في الذات، فتكون متشاركة في ذاتي ومتباينة بمقوماتها [1] التي هي ثبوتية، والبديهة شاهدة بالتغاير بين ما به الاشتراك ومابه الامتياز فتقع الكثرة في ذات كلّ منهما». [2]

قلنا: إن اقتضى ذلك وقوع الكثرة في ذات كلّ واحد من تلك الأشياء اقتضى وقوع الكثرة في الواجب وإن فرض واحداً؛ لاشتراك الوجود وامتياز

---

١. نهاية العقول: «بهوياتها».

٢. نهاية العقول: «منها».

الواجب عن الممكن في خصوصية ذاته على ما قدمناه، فالتركيب لازم سواء فرض الواجب واحداً أو كثيراً.

سلمنا[1]، فلِمَ قلتم: إنّ الكثرة في ذات كلّ واحدٍ من تلك الأشياء محال؟ وبين كلّ واحد من الجزئين ملازمة، فلا يكون أحدهما تابعاً كتلازم المضافين، كالأُبوة والبنوة، ولا معية وإلاّ لم يكذبا معاً بالذات، فلا تكون إضافات.

سلمنا التبعية، فجاز أن يكون ما به الاشتراك تابعاً لما به الامتياز.

وما ذكرتموه من امتناع كون الوجوب تابعاً معارض بأمرين:

**الأمر الأوّل**: ما مرّ من كون الوجوب إضافياً، والإضافة تابعة لغيرها.

**الأمر الثاني**: الوجوب بالذات يشارك الوجوب بالغير في أصل الوجوب لانقسامه إليهما ومورد التقسيم مشترك، فذلك المشترك إن كان مستقلاً والوجوب بالغير متقوم به والمتقوم بالمستقل بنفسه يجب أن يكون مستقلاً بنفسه، فالوجوب بالغير غني عن الغير فيكون الوجوب بالغير وجوباً بالذات، هذا خلف، وليس بجيد. وإن كان[2] المشترك غير مستقل بنفسه والوجوب بالذات متقوم به والمتقوم بما لا يكون مستقلاً لا يكون هو أيضاً مستقلاً بنفسه بطريق الأولى، فالوجوب بالذات غير مستقل بنفسه، بل يكون حكماً تابعاً لغيره.

سلّمنا أنّ الوجوب لا يكون تابعاً للتعيّن، فجاز أن يكون التعين تابعاً له.

قوله: «يجب تحقّق ذلك التعيّن في كلّ موضعٍ تحقّق فيه الوجوب، لامتناع انفكاك المؤثر عن الأثر».

قلنا: قد سبق في الدليل الأوّل النقوض على هذه القاعدة.

---

١. انّ ذلك يوجب وقوع الكثرة في ذات كلّ واحد من تلك الأشياء.

٢. «كان» ساقطة في ق، وهو خطأ.

وأمّا الوجه الثاني على إمكان العالم، فلا نسلم أنّ وجود العالم زائد على ماهيته.

قوله:«نعقل الماهية ونشك في وجودها».

قلنا: ينتقض بما ذكرناه في زيادة الكائنية. وبأمرين آخرين:

النقض الأوّل: يمكننا أن نعقل ماهية الوجود مع الشكّ في حصوله في الأعيان، فيكون للوجود وجود ويتسلسل.

لا يقال [١]: الشكّ في تحقّق الوجود في الأعيان بعد تصور ماهيته ليس شكاً في ثبوت وجودٍ آخر له، بل في [٢] ثبوته للماهية وهو يقتضي المغايرة، وهو المطلوب.

وأيضاً الوجود وحده لا يعقل [٣] بالمعلومية، بل لابدّ وأن يتصور أوّلاً ما يكون الوجود وجوداً له، فالوجود وحده لا يمكن الحكم عليه بالوجود واللاوجود، بل المحكوم عليه بذلك الماهية.

لأنّا نقول: الأوّل: ضعيف؛ لأنّ حصول الشيء للشيء إنّما يكون بعد حصوله في نفسه، فالوجود مالم [٤] يتحصل أوّلاً لم يكن حاصلاً لغيره، وإذا كان كذلك ظهر الفرق بين حصول الوجود في نفسه وبين حصوله لغيره، ونحن بعد تصوّر ماهية الوجود يمكننا الشكّ في حصوله في نفسه، إذ لو كان نفس ماهية

---

١. قال الرازي:«فإذن الشكّ في أنّ الوجود هل هو ثابت ليس شكاً في ثبوت وجودٍ آخر له بل هو شكّ في أنّه هل هو ثابت لماهيّته أم لا؟ وذلك يقتضي أن يكون مغايراً لذلك الأمر الذي هو ثابت له، وهذا هو الذي تمسكنا به ابتداءً في إثبات هذا المطلوب». المباحث المشرقية١:١١٦.وأجاب عليه في نهاية العقول.

٢. ق: «هو في».

٣.نهاية العقول:«يستقل».

٤. ق:«لا» بدل «ما لم»، وهو خطأ.

الوجود هي نفس تحصلها في الأعيان، وكون الماهيات ماهيات أُمور ممتنعة التبدل، فحينئذٍ يكون كون الوجود حاصلاً في الأعيان أمراً ممتنعاً عن الزوال [١] لما هوهو فيكون كلّ واحد من الوجودين واجباً لذاته، وهو يبطل ما ذكرتموه.

والثاني: ضعيف أيضاً، لأنّ الوجود الذي للسواد إمّا أن تكون ماهيته ممتازة عن ماهية السواد، فيستقيم الالزام؛ لأنّ تلك الماهية إن كانت محصلة في الخارج كان للوجود وجود آخر ويتسلسل، وإن لم تكن محصلة كان وجود الموجود معدوماً، فيكون الموجود معدوماً. وإن لم يكن وجود السواد ممتازاً في ماهيته عن ماهية السواد كان وجود السواد نفس السواد،و هو يناقض أنّ الوجود زائد.

النقض الثاني: يمكننا أن نعقل حقيقة الله تعالى مع الذهول عن وجوده، فيكون وجوده زائداً على حقيقته، وهو باطل عندكم. [٢]

قوله في الوجه الثاني على زيادة الوجود:«الماهيات مشتركة في الوجود» [٣] ممنوع.

قوله:«اعتقاد الوجود باق عند تبدل اعتقاد الخصوصيات». [٤]

قلنا: ينتقض بالماهية، فإنّا إذا اعتقدنا ماهية فانّ ذلك الاعتقاد لا يتبدل عند تبدل اعتقاد كونها جوهراً أو عرضاً، فيكون كون الماهية ماهية وصفاً زائداً على حقيقتها وتكون مشتركاً فيه بين الماهيات، وهو باطل لوجهين:

الأوّل: ماهية الشيء متحققّة عند فرض قطع النظر عن جميع صفاتها، فلو كان كون الماهية ماهية صفة له لزم أن لا تبقى الماهية عند فرض زوال تلك الصفة، وهو محال؛ لأنّ تحقّق الصفات متوقف على تحقّق الموصوف، فلو توقف

---

١. نهاية العقول:«التبدل».

٢. لقولكم:إنّ كلّ ما كان كذلك فهو ممكن محدث.

٣و٤. مرّ في ص ٩٧ ـ ٩٨.

تحقّق الموصوف على تحقّق شيء من الصفات دار.

الثاني: كونه ماهية لو كان أمراً زائداً عليه فذلك الزائد مخالف لسائر الماهيات بحقيقته المخصوصة ومشاركاً لها في كونه ماهية من الماهيات، فيكون كون ذلك الزائد ماهية زائداً عليه أيضاً، ويتسلسل.

سلمنا سلامة ما ذكرتموه من النقض، لكن نقول: قولكم «إنّ اعتقاد وجود موجود لا يتبدل عند تبدل اعتقاد الخصوصيات كالجوهرية والعرضية» إن أردتم بوجود الجوهر أو العرض نفس كونه جوهراً أو[1] نفس كون العرض عرضاً، فمعلوم أنّ هذا الاعتقاد يتبدل عند تبدّل اعتقاد الجوهرية أو العرضية. وإن عنيتم بوجود الجوهر والعرض أمراً زائداً على جوهريته وعرضيته كان دليلكم مبنياً على كون وجود الجوهر زائداً على جوهريته، والدليل الذي يبتني صحته على صحّة المطلوب يكون باطلاً.

قوله في الوجه الثاني في بيان اشتراك الوجود: «إنّه مقابل للسلب والسلب واحد».[2]

قلنا: إن عنيتم بالسلب المقابل للثبوت أنّ تحقّق كلّ ماهية يقابل لا تحقّق تلك الماهية فصحيح، لكن لا يلزم منه كون الماهيات متشاركة في الثبوت المطلق. وإن عنيتم به أنّ هنا ثبوتاً عاماً مشتركاً بين كلّ الأشياء الثابتة، وأنّ ذلك الثبوت العام مقابل للسلب العام فهو بناء على عام[3] مشترك، وهو المتنازع فيه أوّلاً، فيكون الدليل هنا مبنياً على المطلوب.

لا يقال: السلوب غير متخالفة، وإلّا لكان لكلّ واحد منها في نفسه

---

١. نهاية العقول: «و».

٢. راجع ص ٩٨.

٣. نهاية العقول: +«ثبوت» قبل «عام».

خصوصية وتعين، ولا معنى للوجود [١] إلاّ ذلك فيكون كلّ من السلـوب وجودياً، وهو محال. و إذا تساوت السلوب في مفهوم السلبيـة وجب أن يقابلها ثبوت عام، و إلاّ لم يكن المقابل لذلـك السلب العام ثبوتاً عاماً واحـداً بل أُموراً كثيرة، و ذلك يبطل انحصار القسمة في الطرفين.

لأنّا نقول: إنّكم تصفون السلوب بالكثرة والعدد [٢]، ثمّ مع ذلك لا يلزم كونها ثبوتية، فلِمَ لا يجوز وصفها بالكثرة النوعية و إن لم تكن ثبوتية؟

و لأنّ قـولهم: السلوب لا اختـلاف فيها كـاذب، فإنّ عدم العلّـة والشرط يقتضيان عـدم المعلول والمشروط، وعدم غيرهما لا يقتضيه، وعـدم الضدّ مصحح لوجود الضدّ بخلاف غيره، فلولا اختلاف السلوب و إلاّ لما كان كذلك.

ولأنّ هذا الـوجود الذي جعلتموه مقـابلاً للعدم المطلق إن كـان من قسم الثبـوت فقـد شـارك غيره من الأُمـور الثـابتـة في مطلـق الثبـوت ويمتـاز عنهـا بخصوصيته التي له، فله ثبـوت آخر ويتسلسل. و إن كان من قسم العدم المطلق كان وجود الوجود [٣] معـدوماً، وذلـك متناقـض. و إن خرج عـن القسمين بطل دليلكم من أنّه لا واسطة بين النقيضين.

قوله في الثالث [٤]: «الوجود مورد التقسيم بالواجب والممكن».

قلنا: إن عنيتم به أنّ حقيقة كلّ واحد مـن الأشياء يمكن أن يقال بأنّ كونه تلك الحقيقة إمّا أن يكـون من الواجبات أو من الممكنات، فصحيـح ولكنه يكون مورد التقسيـم في كلّ شيء حقيقته المخصوصـة. و إن عنيتم به أنّ هنـا ثبوتاً عـاماً

---

١. نهاية العقول: «للموجود».

٢. نهاية العقول: «بالكثرة العددية».

٣. نهاية العقول: «الموجود».

٤. أي في الدليل الثالث على اشتراك الوجود المذكور في الوجه الثاني، ص ٩٨.

وهـو مورد التقسيم، فـإنّما يثبت بعد صحّـة القـول بثبوت عـام، والنزاع مـا وقع إلّافيه. وينتقض أيضاً بالماهية حيث يجعـل مورداً لهذه القسمة، فيقال: الماهية إمّا جوهـر أو عرض فيلزم أن يكون كـون الجوهر ماهيـة وكون العرض ماهيـة اعتباراً مشتركاً زائداً على حقائقها، وقد أبطلناه.

قوله في الرابع [١]: «الحكم بأنّ الوجود غير مشترك إنّما يتم لوكان مشتركاً».

قلنا: هذا يقتضي أن يكون الحكم بأنّ الماهيات [٢] المختلفة لا تكون مشتركة في ماهياتها، لا يصحّ إلّا إذا كانت تلك الماهيـات مشتركة فيلزم كون المختلفات غير مختلفات، وهو باطل، فكذا هنا.

قوله في الخامس [٣]: «العلم بكون الوجود مشتركاً ضروري».

قلنا: ممنوع.

والتكرير لو جعل الوجود قافية أبيات [٤]، فلزم أن يكون كون هذه الحقائق والماهيات حقائق وماهيات وصفاً مشتركاً زائداً عليها، وهو باطل.

سلّمنا دلالة ما ذكـرتم على اشتراك الوجود، ولكن [٥] يعارضه ما ذكرناه في الوجه الأوّل من [٦] أنّ الجسمية [٧] يمتنع أن يكون مشتركةً بين الأجسام.

---

١. أي في الدليل الرابع على اشتراك الوجود المذكور في الوجه الثاني، ص ٩٨.

٢. ق: «الماهية»، وهو خطأ.

٣. أي في الدليل الخامس على اشتراك الوجود المذكور في الوجه الثاني، ص ٩٨.

٤. العبارة كـذا. وهي إشارة إلى قولـه: «إنّ من جعل الوجـود قافية لأبيـاته، فإنّ كلّ أحـد يحكم عليه بالتكرير». وأجاب الرازي عنه في نهاية العقول هكـذا: «قلنا: وكذا لو جعل الماهية قافية من قوافي أبياته، فانهّم يحكمون عليه بالتكرير، فيلزم أن يكون كون هذه الحقائق...».

٥. ج: «لكن».

٦. في النسخ: «في»، أصلحناها طبقاً للسياق.

٧. في النسخ: «الجسم»، أصلحناها طبقاً للسياق والمعنى.

قوله: «البديهة فرّقت بين قولنا: الجوهر جوهر وبين قولنا: الجوهر موجود». [١]

قلنا: فكذا [٢] فرّقت بين قولنا: الجوهر جوهر والجوهر ماهية فيلزم أن يكون كون الجوهر ماهية زائداً عليه. و كذا فرّقت بين قولنا: الأسد أسد والأسد ليث، فيلزم أن تخرج للشيء بحسب كلّ اسم صفة. [٣] وفرّقت بين قولنا: الباري تعالى باري والباري موجود مع أنّ وجوده نفس ماهيته. ولأنّكم بيّنتم هذه الطريقة على أنّ كلّ ما كان وجوده زائداً عليه فانّه يكون ممكناً محدثاً، فكيف يمكن التزامه في حقّ الباري تعالى؟!

سلّمنا، لكن مَعَنا ما يدل على أنّ الوجود ليس زائداً [٤]، وإلاّ لتوقف ثبوته للماهية على ثبوت الماهية في الخارج؛ لأنّ حصول الشيء للشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه، إذ مالا ثبوت له في الخارج يمتنع حصول غيره له خارجاً؛ لأنّ حصول غيره له إضافة للغير إليه في الخارج، وإضافة الغير إليه في الخارج بعد تحقّقه في الخارج، فحصول الوجود للماهية موقوف على كون الماهية موجودة، فيسبق [٥] الشيء نفسه أو يجتمع [٦] المثلان. وعلى هذا التقدير يكون الكلام في ذلك الوجود كالأوّل، ويتسلسل.

و بتقدير تسليمه لابدّ وأن ينتهي إلى [٧] وجود تكون الماهية قابلة له لما هي

---

١. مرّ في ص ٩٩.

٢. ق: «هكذا».

٣. أُنظر موارد النقض والجواب عليها في المباحث المشرقية ١: ١١٣.

٤. راجع شرح المقاصد ١: ٣١٢.

٥. ق: «فسبق».

٦. ق: «مجتمع».

٧. ق: «على»، وهو خطأ.

هي، فالقابل [١] للوجود غير موجود، ويلزم المحال.

وأيضاً لو كان الوجود زائداً فإن كان ثابتاً تسلسل، وإلاّ كان وجود الموجودات معدوماً.

لا يقال: الوجود موجود لوجود [٢] هو نفسه.

لأنّا نقول: ماهية الوجود يصحّ أن تعقل مع الشكّ في تحصله [٣] في الخارج فتكون موجودية الوجود غير كونه موجوداً.

وأيضاً لو كان الوجود زائداً لصحّ أن تعقل الماهية محصلة في الأعيان مع الذهول عن وجودها أو بالعكس، فلما لم يصحّ ذلك علمنا أنّ الوجود نفس الماهية.

سلّمنا أنّ الوجود زائد، فلم قلتم: إنّه يلزم منه كون الماهيات ممكنة؟

قوله: «إمّا أن يكون الوجود محتاجاً إلى تلك الماهية أو غنيّاً».

قلنا: يكون غنيّاً في ذاته عن الماهية، لكنّه لذاته يقتضي أن يكون مقارناً للماهية، فلا يكون الوجود في نفسه ممكناً؛ فانّ ذات الباري تعالى تقتضي صفاتاً ثابتة ولا يلزم من امتناع انفكاك ذاته عنها احتياج ذاته إليها [٤]، بل ذاته غنية عن تلك الصفات ولكن حصول تلك الصفات له من لوازم ذاته، فكذا هنا يجوز أن يقال: الوجود غني في [٥] نفسه عن الماهية ولكن من لوازم الوجود وجوب مقارنته للماهية.

---

١. ق:«و القابل».

٢. ق:«الموجود»، وهو خطأ.

٣. ق: «تحصيله».

٤. في النسخ:«إليه»، أصلحناها طبقاً للسياق.

٥. في النسخ:«عن»، أصلحناها طبقاً للمعنى.

قوله: «المؤثر لابدّ [١] وأن يوجد قبل وجود الأثر، فلو أثرت الماهية في وجودها كانت موجودة قبل أن تكون موجودة».

قلنا: نمنع تقدّم المؤثر على الأثر في الوجود، لوجوه:

**الوجه الأوّل**: دليلكم مبني على احتياج الممكن إلى مؤثر واجب، فذلك الواجب وجوده مساوٍ لوجود غيره ـ لأنكم بيّنتم اشتراك الوجودات [٢] بأسرها في الوجود ـ فذلك الوجود لابدّ أن يقارن ماهية غيره لما يأتي، فإمّا أن يقال: بأنّ ذلك الوجود وإن كان مقارناً للماهية إلاّ أنّه غني عن المؤثر، أو يقال: المؤثر فيه نفس تلك الماهية أو شيء آخر؟ فالأوّلان إن كانا صحيحين، فلِمَ لا يجوز مثله في الأجسام والأعراض؟ والثالث يقدح في كون الواجب لذاته واجباً.

**الوجه الثاني**: الماهيات مقتضية للوازمها واقتضاؤها للوازمها [٣] لا يتوقف على الوجود، وإلاّ لكانت قبل الوجود خالية عن تلك اللوازم، فلا تكون تلك اللوازم لوازم الماهية مطلقاً، بل للوجود أو لشرط [٤] الوجود، وكلامنا في اللوازم المطلقة كزوجية الأربعة والمحاذاة للنقطة، ولمّا بطل ذلك ثبت أنّ اقتضاءها للوازمها لا يتوقف على الوجود، وهو يبطل ما ذكرتموه.

**الوجه الثالث**: قابلية الماهية [٥] الممكنة للوجود ليست مشروطةً [٦] بالوجود، وإلاّ تسلسل، وإذا جاز أن لا تتوقف القابلية على الوجود جاز أن لا تتوقف المؤثرية عليه.

---

١. «لابد» ساقطة في ق، وهو خطأ.

٢. نهاية العقول: «الموجودات».

٣. ق: «للوازم».

٤. ق: «بشرط»، وهو خطأ.

٥. «الماهية» ساقطة في ق.

٦. في النسخ: «ليس مشروطاً»، أصلحناها طبقاً للسياق.

**الوجه الرابع**: كون الماهية قابلة للوجود حكم ثابت لا بالفاعل بل لذاتها. فإذن ذواتها قابلة للوجود، فتلك القابلية يكون المؤثر فيها ذات الماهية ولا يمكن أن يكون ذلك التأثير متوقّفاً على الوجود، وإلاّ دار، ولمّا بطل ذلك ثبت المطلوب.

قوله في الوجه الثالث على إمكان العالم: «الجسم مركّب من المادة والصورة»[1] باطل عندكم، وقد بنيتم الطريقة الأُولى على إبطال ذلك. وإذا كان كذلك لم يكن بناء الحجّة عليها بناءً برهانياً بل إلزامياً، وهو غير مفيد.

سلّمنا، لكن لِمَ قلتم: إنّ الهيولى والصورة ممكنتان؟

وحلول[2] الصورة لا يقتضي حاجتها؛ لجواز أن تكون الصورة غنية في ذاتها عن الهيولى، لكنّها اقتضت لذاتها المقارنة للهيولى.

سلّمنا[3]، فلِمَ قلتم: الهيولى محتاجة؟ وجاز أن تكون الهيولى علّة للصورة. والقبول لا ينافيه.[4] لأنّ الفلاسفة عوّلوا على هذه المقدمة في صفاته[5] تعالى، وأنتم قدحتم فيها وكشفتم عن فسادها، فكيف يمكنكم القول بها؟

قوله في الرابع: «الجسم ليس علّة الكائنية».[6]

قلنا: ممنوع.

ولا يلزم[7] حصول كلّ جسم في ذلك الحيز، لما مرّ في الوجه الأوّل.

---

١. راجع ص ١٠٠.

٢. جواب لقوله: «الصورة حالة في الهيولى فتكون محتاجة إليها».

٣. احتياج الصورة إلى الهيولى.

٤. جواب لقوله: «الهيولى قابلة للصورة، فلا تكون علّة لها».

٥. نهاية العقول: «نفي صفاته».

٦. راجع ص ١٠٠.

٧. جواب لقوله: «يلزم أن يكون كلّ جسم حاصلاً في ذلك الحيز».

سلّمنا، فجاز أن لا تكون لـه حاجة إلى الكـائنية، بأن تكـون ذات الجسم تقتضي وجوب كـونه تعـالى مقارنـاً للكائنيـة بالمحليـة؛ لأنّ الجسم لـو احتاج إلى الكائنية المحتاجة إليه لكونها صفة، دار.

سلّمنا دلالـة ما ذكرتـم على إمكان العالم، لكـن يعارض بأنّه لا ممكـن هنا لدلائل سبقت. [١]

سلّمنا إمكانه، لكن جاز أن تكون الوجودية أولى فيستغني عن المؤثر.

سلّمنا تساوي العدم والوجود، لكن نمنع الافتقار إلى المؤثر على ما يأتي. [٢]

سلّمنا، لكن متى يحتاج إلى المؤثر إذا كان محدثاً أو لا؟ م ع [٣]، وحينئذٍ إنّما يمكنكم بيان احتياجه إلى المؤثر لوثبت حـدوثه، وأنتم بنيتم حدوثه على احتياجه إلى السبب، فدار.

سلّمنا، فلِمَ لا يكون موجباً؟و لا نسلم تساوي نسبته إلى جميع الأجسام. [٤]

سلّمنا، فلم قلتم: إنّه يلزم من تساوي نسبته إلى جميع الأجسام تساوي جميع الأجسام في قبول الأثر عنه؟

سلّمنا ، لكـن ينتقض بالقـادر، فانّ نسبته إلى المقـدورين [٥] الضدين على السواء مع صدور أحدهما دون الآخر عنه.

سلّمنـا أنّ المؤثر فـاعل بالاختيـار، فلِمَ لا يجوز أن يقـال: إنّ ذاته مـوجب لوجود الأجسـام وبالاختيار فاعـل لصفاتها؟ فيقال [٦]: هنـا شيء يوجب وجـود

---

١و٢. قال الرازي:«و ذلك سيأتي إن شاء الله في مسألة إثبات العلم بالصانع» نهاية العقول.

٣. أي إذا كان محدثاً فهو مسلم،و إذا لم يكن محدثاً فهو ممنوع.

٤. جواب لما مرّ في الوجه الرابع، ص ١٠١ (و نسبة الموجب المجرد إلى جميع الأجسام واحدة).

٥. في النسخ:«المقدرين»، أصلحناها طبقاً للمعنى.

٦. نهاية العقول:«أو يقال».

الأجسام ويوجب وجود قادر يتولى تخصيص بعض [١] الأجسام بصفاتها المخصوصة وأعراضها المعيّنة.

سلّمنا أنّ [فاعل الأجسام ] [٢] فاعل لها، فلِمَ قلتم: إنّه لا بدّ من حدوثها؟

و بيانه: ما سبق من أنّ احتياج الفعل إلى الفاعل ليس لأجل الحدوث.و لأنّ زوجية الأربعة وفردية الخمسة ممكنة لذواتها لاحتياجها إلى تلك الماهية فهي معلولة لها مع امتناع انفكاكها عنها.

ثمّ ينتقض دليلكم بكونه تعالى عالماً بالعلم قادراً بالقدرة، فإنّ علمه إن كان واجباً لذاته فقد وجد واجبان لذاتيهما وبطلت المقدمة الأُولى.و [٣] إن كان ممكناً كان واجباً لوجوب ذاته، ولزم كون الأثر والمؤثر ذاتين وبطلت الثانية.

والجواب قوله:«لا نسلم أنّ الوجوب ثبوتي». [٤]

قلنا: لأنّه يناقض اللا وجوب، والموصوف باللا وجوب إمّا المحال وهو معدوم، أو الممكن وهوجائز العدم. فإذن اللا وجوب إنّما يتّصف به المعدوم أو ما يجوز أن يكون معدوماً، وما كان كذلك امتنع أن يكون ثبوتياً، فانّ الوصف الثبوتي لا يحصل للمعدوم، فاللا وجوب عدمي فالوجوب ثبوتي ضرورة انقسام النقيضين في الثبوت والانتفاء.

ولأنّ المعقول من الوجوب استحقاق الوجود، والضرورة قاضية بأنّ

---

١. ساقطة في نهاية العقول.

٢. أضفناها طبقاً للمعنى.

٣. ق:«أو»،و هو خطأ.

٤. راجع ص ١٠١.

استحقاق الوجود ثبوتي، كما قضت [١] بأنّ حصول الجسم في الجهة ثبوتي بل هنا أولى، لأنّ حصول الجسم في الجهة انتساب مخصوص للجسم إلى الجهة، والجهة أمر تقديري لا وجود له، فإذا كان العلم الضروري هناك حاصلاً مع هذا الإشكال كان مع [٢] عدم الإشكال أولى.

قوله: «لو كان الوجوب ثبوتياً لكان ثبوته واجباً، فللوجوب وجوب آخر لا إلى نهاية». [٣]

قلنا: هذا مشكل ويمكن دفعه بأنّ الوجوب واجب لوجوب هو ذاته، فانقطع التسلسل.

ولقائل أن يقول: بيّنا أنّ الوجوب لوكان ثبوتياً لكان وجوبه [٤] مغايراً للماهية [٥] ووجوب وجوده كيفية عارضة لانتساب وجوده إلى ماهية [٦]، وهي مغايرة [٧] لنفس ماهيته.

قوله: «لو كان الوجوب [٨] زائداً فإمّا أن يكون تمام الماهية، إلى آخره». [٩]

قلنا: يكون تمام الماهية؛ لأنّا إذا أخذنا الأشياء الممكنة مع وجودها صارت

---

١. ق: «قضيت».

٢. ق: «هذا مع». و في نهاية العقول: «هنا مع».

٣. راجع ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

٤. نهاية العقول: «وجوده».

٥. نهاية العقول: «لماهيته».

٦. نهاية العقول: «ماهيته».

٧. في النسخ: «هو مغاير»، أصلحناها طبقاً للمعنى، والمراد انّ الكيفية العارضة لانتساب وجوده إلى ماهيته مغايرة لنفس ماهيته.

٨. ق: «الوجود»، و هو خطأ.

٩. راجع ص ١٠٢.

واجبة غير محتاجة، فإنّ المشي [١] وإن كان ممكناً للإنسان لكن ثبوت المشي [٢] في زمان المشي [٣] واجب له، فإذا صار الممكن بشرط أخذ وجوده يصير واجباً فالواجد [٤] الوجود المجرّد عن كلّ ما عداه كان أولى بالوجوب فكان ذلك الوجوب هو تمام ذلك الوجود المجرّد، وقد كنّا تعقّلنا أنّه كيف يمكن أن يكون الوجوب تمام الذات الواجبة. و إذا عقل ذلك في الجملة بطل قولهم: الوجوب وصف إضافي.

و لقائل أن يقول: ماهية الوجوب إن كانت إضافية فحيث وجدت كانت مجرّد إضافة. اللّهمّ إلاّ إذا قيل: بأنّ الوجوب على الأشياء الواجبة باشتراك الاسم وهو يهدم أصل هذه الطريقة. وإذا لم تكن إضافية ، فهو باطل؛ لأنّا إذا قلنا: الشيء يجب اتصافه بكذا فمفهوم الوجوب هنا إضافة لا تعقل إلاّ [٥] عند تعقل المضافين، و إذا كان الوجوب هنا إضافة وجب أن يكون في جميع المواضع كذلك.

قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون وجوب كلّ شيء مخالفاً لوجوب الآخر؟». [٦]

قلنا: دليل أنّ الوجود مقول بالسوية [٧] يدل على الوجوب كذلك.

ولأنّ المرجع في الاختلاف والتماثل إلى العقل، وكما يشهد بتساوي السوادين أو البياضين كذا يشهد في الوجودين بالتساوي في هذا القدر، ولو كان اختلاف لكان في غيره. [٨]

---

١و٢و٣. في النسخ:«الشيء» أصلحناها طبقاً للمعنى.

٤. ق:«للواجد».

٥. «إلاّ» ساقطة في ق، وهو خطأ.

٦. راجع ص ١٠٣.

٧. وأنّه ليس باشتراك الاسم.

٨. أي في غير مفهوم الوجود.

قوله: «لِمَ قلتم بوجود التعين؟». [١]

قلنا: التعين جزء من المتعين والمتعين من حيث هو ذلك المتعين ثبوتي وجزء الثبوتي ثبوتي، فالتعين ثبوتي.

والتعيّن [٢] يتعيّن لذاته، فينقطع التسلسل.

ولقائل أن يقول: إن كان المراد من هذا الكلام أنّ ماهية مطلق التعيّن هو نفس تعينّ هذا المعينّ، فهو باطل؛ لأنّ هذا التعيّن شارك سائر التعيّنات في كونه تعيّناً وخالفها في خصوصية تلك التعيّنات، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز. وإن عنيتم به أنّ ماهية مطلق التعيّن غيرٌ وشخصية هذا التعيّن غيرٌ فيكون تعيّن التعيّن مغايراً له وتسلسل.

قوله: «يتوقف انضمام التشخص إلى الحقيقة على وجودها في الخارج». [٣]

قلنا: إذا عقل أن [٤] يتوقف اتصاف الحقائق بوجودها ولوازمها على وجودها الخارجي، فليعقل هنا كذلك.

و لقائل أن يقول: الإشكال المذكور متوجه أيضاً في الأمثلة المذكورة.

قوله: «لو لزمت الكثرة ممّا قلتموه لزمت الكثرة من مشاركة الواجب الواحد الممكن في أصل الوجود وامتيازه عنه بالحقيقة». [٥]

قلنا: وجود الباري تعالى زائد على حقيقته عندنا ولا تركيب في حقيقته فلا تكون حقيقته ممكنة وهي مقتضية لوجودها، فلا يلزم الإمكان. والأجسام

---

١. راجع ص ١٠٣.

٢. جواب لقوله: «يلزم أن يكون للتعين تعين آخر إلى غير النهاية».

٣. ويتوقف وجودها في الخارج على انضمام التشخص إليه فيلزم الدور». راجع ص ١٠٣.

٤. نهاية العقول: «أن لا».

٥. راجع ص ١٠٤.

والأعراض مركّبات فهي ممكنة. [١]

قوله: «لِمَ قلتم: إنّ كلّ متلازمين فأحدهما محتاج إلى الآخر؟».

قلنا: لأنّ مقارنتهما إن كان لحقيقتهما فهما مضافان فاحتاجا إلى شيئين يكونان عارضين لهما فليس يمكن أن يكونا مقومين للواجب بذاته. وإن لم يكن لحقيقتهما فوجوب تلك المقارنة إن كان لوجودهما دار، أو لوجود أحدها فقط كان واجباً والآخر ممكناً معلولاً، أو لثالث لزم احتياج كلّ منهما إلى ثالث فلا يكون هو مجموعه [٢] ولا بأجزائه واجباً.

ولقائل أن يقول: لِمَ قلت إنّه لو وجب تقارنهما لذاتيهما كانا مضافين؟ نعم كلّ مضافين يجب تقارنهما لذاتيهما، والعكس الكلي [٣] غير معلوم.

قوله: «لِمَ لا يجوز أن يكون الوجوب تابعاً؟». [٤]

قلنا: لِما مرّ.

والكلام على كونه وصفاً إضافياً تابعاً [٥]، مرّ.

ولا نسلّم [٦] أنّ الوجوب بالغير مركّب ممّا به يشارك الوجوب بالذات ويمتاز عنه، وجاز أن يكون محتاجاً لا في كلّ أجزائه بل في بعضها.

ولا يجوز أن يكون التعيّن تابعاً للوجوب [٧] وإلّا لتحقّق في صور الوجوب.

---

١. فظهر الفرق.

٢. نهاية العقول: «بمجموعه».

٣. وهو أنّ كل ما يجب تقارنهما لذاتيهما كانا مضافين.

٤. راجع ص١٠٥.

٥. أي الوجوب وصف إضافي فيكون تابعاً.

٦. جواب لقوله: «القدر المشترك بين الوجوب بالذات وبين الوجوب بالغير إن كان غنياً عن الغير لزم أن يكون الوجوب بالغير غنياً عن الغير».

٧. لانّه يلزم من تحقّق حقيقة الوجوب تحقّق ذلك التعين. نهاية العقول.

وقد سبق في الوجه الأوّل جواب الأسئلة عليه.

وأمّا الوجه الثاني: فدليل زيادة الوجود [١] ـ وهو الشكّ مع تعقل الماهية ـ لا ينتقض بالوجود [٢]؛ فإنّ الشكّ فيه ليس في أنّه موجود أم لا، لأنّ الوجود لا يقبل الوجود، وإلاّ لكان الحالّ مثل المحلّ، فليس أحدهما بالأصالة والمحلية أولى. ويلزم وجود الشيء مرّتين. ويكون الكلام في ذلك الوجود كالأوّل ويتسلسل. ولا العدم [٣]؛ لأنّا لو قدّرنا عروض العدم للوجود وعروض ذلك الوجود للماهية فتكون الماهية موجودة بوجود معدوم، والضرورة تبطله. فالشكّ في الوجود شكّ في حصوله للماهية، وهو نافع في المطلوب.

ولا يلزم أن يكون حصول الوجود [٤] زائداً على الوجود؛ لأنّ حصول الشيء للشيء ليس زائداً، وإلاّ لكان هو حاصلاً لذلك المحلّ ويتسلسل، بل حصول شيء لشيء اعتبار ذهني، فظهر الفرق.

وحقيقته [٥] تعالى ليست معلومة، بل المعقول السلوب والإضافات. ثمّ لا ندري إذا عقلنا حقيقته هل يمكننا الذهول عن وجوده؟ فاندفع النقض.

قوله على الأوّل من أدلة الإشتراك في الوجود: «إنّه منقوض با لماهية». [٦]

قلنا: كون السواد ماهيةً اعتبارٌ زائد على ذات السواد، والسواد من حيث إنّه سواد ليس إلاّ السواد، فانّ السواد حقيقة منفردة فإذا أخبرت عنها بشيء

١. ق: «الوجوب»، وهو خطأ.

٢. أُنظر النقض في المطالب العالية ١: ٣٠٣ (الحجة التاسعة).

٣. أي لا يقبل العدم. وفي ق: «العدم»، وهو خطأ.

٤. للماهية.

٥. جواب لقوله: «انّا نعقل حقيقة الله تعالى مع الذهول عن وجوده».

٦. راجع ص ١٠٧.

فالمخبر به لا محالة مغاير في المفهوم للمخبر عنه، فإذا قلنا: السواد ماهية وجب أن يكون كونه ماهية مغايراً لكونه سواداً، وكيف لا و كونه ماهية مشترك بينه وبين غيره، وكونه سواداً ليس كذلك؟ بل كونه ماهية إمّا اعتبار سلبي أو ذهني غير منتهٍ إلى صفة خارجية، والوجود لا يمكن أن يكون كذلك، فظهر الفرق.

قوله:[1] «ما الذي يريدون بوجود الجوهر، نفس كونه جوهراً أو أمراً زائداً على كونه جوهراً؟».

فانّه يمكننا أن نعتقد أنّ الله تعالى خلق موجوداً هو جوهر، ثمّ يمكننا أن نعتقد أنّ ذلك الموجود الذي كنّا نعتقد فيه أنّه كان جوهراً ما كان كذلك بل كان عرضاً، ومن دفع إمكان ذلك فهو مكابر، ومعلوم بالضرورة أنّ الوجود الذي لا يتعيّن[2] اعتقاد تحقّقه بخلاف اعتقاد كونه جوهراً أو عرضاً لابدّ و أن يكون مشتركاً بين الجوهر والعرض، فحينئذٍ يعلم بالضرورة أنّ الوجود مشترك.

وما ذكرتموه من: «أنّ ذلك بناءً على كون الوجود زائداً»، فليس بل يلزم منه كون الوجود زائداً؛ لأنّ الأمر الذي ذكرنا معلوم بالضرورة قبل العلم بكونه زائداً أم لا.

قوله على الثاني: «سلب كلّ حقيقة يقابله ثبوته الخاص، وليس بين ذلك السلب وذلك الإيجاب واسطة، وإن ادعيتم ثبوتاً عاماً يقابل سلباً عاماً، فهو النزاع».[3]

قلنا: إذا قلنا السواد إمّا أن يكون موجوداً أو لا، لا نعني به أنّ[4] السواد إمّا

---

١. راجع ص ١٠٨.

٢. كذا، وفي نهاية العقول: «لا يتغير».

٣. راجع ص ١٠٨.

٤. ق: «أمّا»، وهو خطأ.

أن يكون سواداً أو لا، لعدم فائدة هذه المنفصلة، فإنّ كلّ عاقل [١] يعرف صدق أحد جزئيها وكذب الآخر، فبطل كون المرادمن التقسيم ما ذكرتموه، فبقى المراد منه التقسيم بالوجود العام والعدم العام.

قوله: «الوجود إمّا في قسم الثبوت أو لا». [٢]

قلنا: في قسم الثبوت العام.

ولا يلزم التسلسل [٣]؛ لأنّه إنّما يلزم لو ساوى الوجود المجرّد سائر الأُمور الموجودة في أصل الوجود وامتاز بوصف آخر حقيقي، وليس بل الوجود ممتاز عن سائر الموجودات بقيد عدمي، وهو أنّ الوجود المجرّد وجود ليس معه مفهوم آخر وسائر الموجودات وجودات يقارنها غيرها، وإذا كان الامتياز بعدمي فلا تسلسُل.

قوله على الثالث: «مورد التقسيم بالوجوب والإمكان نفس حقيقة كلّ شيء». [٤]

قلنا: يبطل بما مرّ في الثاني.

ولا ينتقض بالماهية؛ لأنّ كون الشيء ماهية [٥] اعتبار عام مشترك ذهني بخلاف أصل الوجود الذي [٦] لا يمكن أن يقال: إنّه مجرّد اعتبار ذهني.

---

١. ق: «فاعل»، وهو خطأ.

٢. راجع ص ١٠٩.

٣. جواب لقوله: «فعلى هذا التقدير يكون هو مساوياً لسائر الأُمور الثابتة في أصل الثبوت ولابدّ وأن يكون ممتازاً عنها باعتبار آخر فيكون للثبوت ثبوت آخر ويلزم التسلسل».

٤. راجع ص ١٠٩.

٥. ق: «ماهيته»، وهو خطأ.

٦. ق: «أن».

قوله في الرابع: «لو كان الحكم بعدم اشتراك الوجود لا يعم إلّا عند اشتراكه لكان الحكم على المختلفات بعدم الاشتراك لا يعمّ إلّا عند اشتراك المختلفات، وهو تناقض». [١]

قلنا: نمنع التناقض؛ لأنّ المختلفات مشتركة في كونها مختلفة، لأنّ الاختلاف حكم شامل لها، بل الاختلاف اعتبار ذهني لا حصول له في الخارج، أمّا الوجود فلا يمكن أن يكون كذلك، فظهر الفرق.

قوله في الخامس: «من جعل الماهية قافية [٢] أبيات قضية [٣] واحدة، حَكَم العقلاء عليه بالتكرير». [٤]

قلنا: لأنّ المفهوم من كون الجوهر ماهية مفهوم مشترك بين كلّ الأُمور، ولكنّه اعتبار ذهني أو سلبي، بخلاف الوجود.

وكون [٥] الجوهر ماهية اعتبار ذهني زائد على نفس كونه جوهراً. وكذا الأسد مسمّى بالليث اعتبار إضافي وهو زائد، لكن لا وجود له في الخارج بخلاف نفس الوجود. و كون الباري تعالى موجوداً مشكل [٦]، ويمكن دفعه، بأنّ المعقول من وجود الباري تعالى صفة إضافية وهي مغايرة لنفس وجوده تعالى.

قوله: «لو كان الوجود زائداً على الماهية لكان القابل للصفة الوجودية غير موجود». [٧]

---

١. راجع ص ١١٠.

٢. في النسخ: «ماهية»، أصلحناها طبقاً لنهاية العقول.

٣. نهاية العقول: «قصيدة».

٤. راجع ص ١١٠.

٥. جواب لقوله: «هذا منقوض بقولنا الجوهر ماهية، وبقولنا الأسد ليث، وبقولنا الباري موجود».

٦. وفي نهاية العقول: «فهو الإشكال العظيم».

٧. وهو محال. راجع ص ١١٢.

قلنا: لا نسلّم إمتناعه، فجاز أن يكون تعيّن الماهية من حيث إنّها ماهية كافياً في قابلية الوجود.

لا يقال: الماهية القابلة للوجود إذا لم تكن موجودة كانت معدومة، فالمعدوم موصوف بالوجود، وهو محال.

لأنّا نقول: اعتبار الماهية من حيث إنّها ماهية مغاير لاعتباركونها موجودة أو معدومة. وإسقاط الوجود عن درجة الاعتبار في القابلية للوجود لا يقتضي دخول اعتبار العدم، فانّ الماهية لا يمكن الحكم عليها بالإمكان عند اعتبار كونها موجودة؛ لأنّها حال وجودها لا تكون قابلة للعدم، فانّ العدم لا يحتاج أن يجامع الوجود، وكذا عند[1] اعتبار كونها معدومة لا تكون قابلة للوجود. فإذن الماهية لا تتصف بالإمكان بشرط وجودها أو عدمها، بل إذا جردت عنهما. فإسقاط الوجود عن الاعتبار لا يوجب دخول العدم فيه.

قوله: «لو كان الوجود زائداً، فإن كان ثابتاً تسلسل». [2]

قلنا: ممنوع؛ لأنّ امتيازه بأمر سلبي.

قوله: «لو كان زائداً لصحّ أن تعقل الماهية حاصلة في الخارج مع الذهول عن وجودها». [3]

قلنا: معنى الوجود الحصول في الأعيان، فإذا عقلنا كون الماهية حاصلة في الأعيان فقد عقلناها موجودة، ولا يمكن الغفلة عنه.

قوله: «لِمَ قلتم: إنّه إذا كان زائداً كان ممكناً؟». [4]

قلنا: لما مرّ من أنّ الوجود إن كان غنياً عن المحل استحال كونه عارضاً

---

١. «عند» ساقطة في ق.

٢و٣و٤. راجع ص ١١٢.

لشيء من الماهيات.

قوله: «يجوز أن يكون غنياً عن المحل، ولكنّه يقتضي كونه مقارناً لتلك الماهية».[١]

قلنا: مقارنة الشيء لغيره ليست زائداً، وإلاّ لكان أيضاً مقارناً ويتسلسل. وإذا لم تكن المقارنة زائدة لم يمكن جعلها معلول ماهية المقارنة.

سلّمنا، لكن الشيء لمّا وجبت مقارنته لغيره فعند زوال ذلك الغير لابدّ وأن يزول ذلك الشيء، فحينئذٍ يكون ذلك بحيث يلزم من فرض عدم غيره فرض عدمه، وذلك ممّا تحقّق عليه الإمكان.

قوله: «لِمَ لا تكفي الماهية في اقتضاء الوجود؟».[٢]

قلنا: مرّ دليله.

قوله: «معارض بالباري».

قلنا: هذا صعب على هذه الطريقة، وإنّما يدفعه أمران:

**الأوّل**: قول الوجود على الواجب والممكن باشتراك الاسم، ثمّ تبيّن أنّ وجود الممكنات زائد على ماهياتها بالوجه الأوّل والثالث لا بالثاني، ويمنع كون وجود الباري تعالى زائداً على ماهيته، ويقدح في الوجه الثاني.

**الثاني**: أن نقول: الوجود عليهما بالاشتراك المعنوي، لكن الوجود تمام حقيقته تعالى، وهو غير مقارن لشيء من الماهيات، وهي طريقة الفلاسفة.[٣]

---

١. راجع ص ١١٢.

٢. راجع ص ١١٥.

٣. قال الرازي: «و إنّها أضعف الطرق على ما سيأتي في مسألة إثبات العلم بوجود الصانع». نهاية العقول.

قوله: «لِمَ لا يكون الجسم علّة الكائنية؟». [١]

قلنا: لما مرّ في الأوّل.

قوله:«لو احتاج الجوهر إلى الكائنية دار». [٢]

قلنا: يجوز احتياج كلّ منهما إلى الآخر من وجهين مختلفين، فلا دور.

قوله:«لِمَ قلتم: إنّ نسبة المؤثر إلى كلّ الأجسام واحدة؟». [٣]

قلنا: لأنّ المؤثر إن كان جسماً أو جسمانياً، فالكلام في وجوب اختصاصه بتلك المؤثرية من سائر الأجسام يعود بعينه. وإن لم يكن جسماً ولا جسمانياً والأجسام بأسرها قابلة للأثر الفايض [٤] عنه، فما [٥] لأجله اختص البعض بقبول ذلك الأثر عنه قائم في الكل، فوجب أن يقبل [٦] الكل ذلك.

قوله: «يجوز أن يكون المؤثّر موجباً لذوات الأجسام ومختاراً في إحداث صفاتها».

قلنا: الأجسام لا تخلو عن الأشكال والحصول في الأحياز، فلو كانت الأجسام قديمة والفاعل لأشكالها وتخصيصاتها بأحيازها فاعلاً مختاراً لكان ذلك المختار موجداً لتلك الأشكال والكائنيات في الأزل، والايجاد بالاختيار أزلاً محال بالضرورة، وهو بعينه جواب أن يكون موجباً للأجسام ولوجود قادر مختار، ثمّ إنّ ذلك القادر يخصص بعض الأجسام بصفاتها.

---

١. راجع ص ١١٤.

٢ و ٣. راجع ص ١١٥.

٤. ق: «القابض»، و هو خطأ.

٥. ق: «ممّا»، وهو خطأ.

٦. ق:«تعقل»، وهو خطأ.

## الوجه الرابع [١]

لو كان الجسم قديماً فقدمه لا يجوز أن يكون عدمياً، وإلّا لكان الحدوث الذي يناقضه ثبوتياً، فإن كان الحدوث حادثاً تسلسل. ومحال أن يكون قديماً، لاستحالة أن يكون الوصف المحتاج ثبوته إلى ثبوت الحادث قديماً. ويستحيل أن يكون ثبوتياً، لاستحالة أن يكون عين الجسم، وإلّا لكان العلم بهما واحداً فيكون العلم بقدمه ضرورياً، كما أنّ العلم بكونه جسماً ضروري. ولا زائداً عليه، لاستحالة أن يكون قديماً، وإلّا تسلسل، ولا حادثاً، لاستحالة كون قدم القديم وصفاً ثبوتياً حادثاً، لأنّه غير معقول.

فإن قيل: الكلام عليه من وجهين:

**الوجه الأوّل:** ما يتعلّق بالنظم، فنقول: إنّه غير [٢] منتج لوجوه:

**الأوّل:** الملازمة التي ادعيتموها ليست ثبوتية.

**أمّا أوّلاً:** فلأنّها إن كانت ملازمة للمتلازمين كانت ملازمتهما زائدة وتسلسل. [٣] وإن لم تكن ملازمة لهما لم تتحقق الملازمة أصلاً؛ لأنّ نفس الملازمة إذا

---

١. راجع المطالب العالية ٤: ٣٢٠ (الحجّة العاشرة)؛ شرح المقاصد ٣: ١٢٠. وهو المسلك الثالث في نهاية العقول.

٢. «غير» ساقطة في ق، وهو من إقحام الناسخ.

٣. والعبارة في نهاية العقول: «فلأنّها إن كانت ثبوتية لكانت إمّا أن يكون ملازمة للأمرين اللّذين وصفتموهما بهذه الملازمة أو لا يكون، فإن كان الأوّل كان كونها ملازمة لذينك الأمرين زائداً على ذاتها فتسلسل».

لم تكن لازمة للمتلازمين وجب انتفاء الملازمة بينهما.

وأمّا ثانياً: فلأنّكم ادعيتم أنّ قدم الجسم يستلزم كون القدم[1] ثبوتياً أو عدمياً ثمّ أبطلتموهما، وبيّنتم عليّة[2] ابطال قدم الجسم، والملزوم واللازم هنا عدميان والأمور العدمية إذا كانت متعلقة بالملازمة لم تكن الملازمة صفة ثبوتية، لاستحالة أن يكون الوصف الثبوتي حاصلاً للموصوف المعدوم، فالملازمة ليست ثبوتية فهي عدمية.

ولا فرق بين ملازمة لا ثبوت لها وبين عدم الملازمة، إذ لو تميز عدم الملازمة عن الملازمة العدمية لكان في العدم تميّز وتعيّن، ولا معنى للوجود[3] إلاّ ما كان كذلك، فلو وجد في العدم هذا المعنى لم يتميز العدم عن الوجود، وهو محال فوجب نفي الملازمة.

الثاني: الملازمة عبارة عن امتناع تحقّق الملزوم إلاّ عند تحقّق اللازم، وهو غير معقول؛ لأنّ الذي يحكم بتوقفه[4] على تحقّق اللازم ليس هو ماهية الملزوم؛ لأنّ الماهية إمّا بسيطة والبسيط لا تعرض له الإضافة، لأنّ الإضافة لا تعقل إلاّ بين أمرين، فالواحد يستحيل عروض الإضافة له، وإذا امتنع عروض الإضافة امتنع عروض الإمكان الذي هو نوع منها، وإذا امتنع عروض الإمكان للبسيط امتنع توقفه على الغير، لأنّ التوقّف على الغير ليس إلاّ الحاجة والإمكان، وإذا استحال توقف البسيط على الغير استحال توقف المركّب الذي لا معنى له إلاّ مجموع أُمور كلّ واحدٍ منها بسيط، على الغير. فتبين أنّ الماهية لا يمكن توقّفها على الغير سواء

---

١. ق: «العدم».

٢. «عليّة» ساقطة في ق.

٣. نهاية العقول: «للموجود».

٤. ق: «موقعه»، وهو خطأ.

كانت بسيطة أو مركبة وليس هو الوجود، لذلك أيضاً. وإذا ثبت ذلك كان الذي فرض ملزوماً غير متوقف الماهية والـوجود أصلاً على الغير أعني اللازم، وإذا كان كذلك انقطع التلازم.

**الثالث:** مقتضى التلازم إمّـا عدم الملزوم عنـد عدم اللازم أو وجـود اللازم عندوجود [١] الملزوم.

أمّا الأوّل، فانّه غير صحيح؛ لأنّ المعقول من الملازمة أن يكون وجود اللازم واجب الحصول عند وجـود الملزوم، وذلك كيفية عارضة لوجـودهما. فإذن تتوقف هذه الملازمـة على ثبوت الـلازم وثبوت الملـزوم، ثمّ إذا حكمنا في المقـدمة الثـانية بعدم اللازم [٢] كان ذلك منـاقضاً لدعـوى اللزوم الذي لا يحصل إلّا عنـد ثبوت اللازم، فعلمنا التناقض بين المقدمتين.

وأمّا الثاني، فباطل أيضاً؛ لأنّ دعوى كون الشيء ملزوماً لغيره دعوى لثبوت إضافـة بين ذينك الشيئين، والحكم بثبوت الإضـافة بين أمرين لا يمكـن إلّا بعد ثبوتها فيتـوقف حكمنا بتلك الملازمـة على ثبوت المتلازمين، مع أنّ المطلـوب هنا معرفة ثبوت اللازم [٣] فلا يعرف ثبوت اللازم إلّا بعد معرفة ثبوت اللازم، فيدور.

**الرابع:** الشرطية إن ذكـرت كلية استحال إرادة عموم الأشخـاص، لأنّها قد تكون كليـة ولا أشخاص لها، مثل: كلّما كان زيـد عالماً فهو حـي. واستحال إرادة عموم الأحوال، لأنّ الشرطية يمتنع أن تصـدق كلية في عموم الأحوال، لأنّ [٤] من جملة الأحوال التي يمكن اعتبارها انتفاء الملازمة، فيمتنع حينئذٍ صدق اللزوم.

---

١. ق: «دخول»، وهو خطأ.

٢. نهاية العقول: «التلازم».

٣. نهاية العقول: «الملازمة».

٤. «لأن» ساقطة في ق، وهو خطأ.

وإن ذكرت مهملة فهي في قوة الجزئيـة والجزئية لا تنتج، إذ لا يلزم من كون الشيء لازماً لغيره في بعض الأحوال تحقّق اللازم لا محالـة عند تحقّق الملزوم وانتفاء الملزوم عند انتفاء اللازم.

سلّمنا سلامته [١]، لكن لِمَ قلت: إنّـه لو كان الجسم قـديماً لكان قدمـه إمّا ثبوتياً أو عدمياً؟

لا يقال: لا واسطة بين الثبوت والانتفاء.

لأنّـا نقول: مـورد التقسيم بـالثبوت والإنتفـاء ليس هـو نفس الثبـوت ولا الانتفاء؛ لأنّ مـورد التقسيم لابدّ وأن يكـون ثابتـاً مع جملة الأُمـور التي بها وقعت القسمة لكن الثبوت لا يجامع الانتفاء، فلا يمكن أن يكون مورد التقسيم بالثبوت أو [٢] الانتفاء هـو الثبوت أو الانتفاء، ولما بطـلا ثبت أنّ المورد مغايـر لهما فتتحقق الواسطة بين الثبوت والانتفاء، فبطل الحصر.

**الوجه الثاني:** مـا يتعلّق بـالمقدمـات، فنقـول: جـاز أن يكون القـدم زائداً ويكون قـديماً لذاته فلا يتسلسـل، كتقدم الزمـان لذاته وغيره به. وجـاز أن يكون حادثاً. ولا تنـاقض، فانّ الأشعريـة زعموا أنّ الجوهر باقٍ ببقـاء ممتنع البقاء، فإذا عقل ذلك فليعقل أن يكون الشيء قديماً بقدم غير قديم.

ثمّ يعارض بوجوه:

**الأوّل:** لو كـان الجسم حادثـاً فحدوثه إن كـان عينه [٣] كان العـالِم بالجسم عالماً بحدوثـه بالضرورة، وإن كان زائداً فإن كان حادثـاً تسلسل، وإن كان قديماً كان حدوث الحادث قديماً.

---

١. أي سلامة النظم.

٢. نهاية العقول: «و».

٣. ق: «عينية»، وهو خطأ.

**الثاني**: قدمه تعالى إن كان نفس ذاته لزم من العلم بذاته العلم بقدمه وليس كذلك، فانّا بعد معرفة وجوده نحتاج في علم قدمه إلى دليل مستأنف، وإن كان زائداً لزم التسلسل أو التناقض.[١]

**الثالث**: الحادث المستمر إن كان استمراره نفس ذاته فالعالِم بذاته عالم بمدة استمراره وليس[٢]، أو زائداً عليه فإن كان مستمراً تسلسل، أو لا فلا يكون استمرار المستمر مستمراً، فجاز أن لا يكون قدم القديم قديماً.

**والجواب**: أمّا الأسئلة على نظم التلازم، فلا تستحقّ الجواب؛ لأنّها إن لم يلزم منها القدح في نظم التلازم لم يلزم الجواب، وإن لزم ثبتت الملازمة في الجملة فلا يسمع القدح في الملازمة بعده، لأنّه يكون متناقضاً.

ونفي الواسطة بين النفي والإثبات ضروري لا يمكن إثباته بالدلالة.

ومورد التقسيم بالنفي والإثبات شيء ثالث. ولا واسطة ؛ لأنّا لم نقل: الحقائق إمّا النفي أو الإثبات حتى يكون ثبوت حقيقة ثالثة قدحاً فيما قلنا، بل قلنا: إنّها لا تخلو عن النفي أو الإثبات، وكأنّا سلّمنا أنّ هنا حقائق كثيرة، إلاّ أنّا ادّعينا أنّ كلّ واحدٍ منها لا يخلو عن هذين، فلا يبطل الحصر بما ذكرتم.

لا يقال: وجدنا بعض الصور قد خلا الحكم بالنفي والإثبات فيها، فإنّا إذا قلنا: الموجود إمّا موجود أو لا فالقسمان باطلان[٣] بالاتّفاق، فانّه يمتنع[٤] سلب الشيء عن نفسه فكذب الثاني. و الأوّل كاذب لقضاء البديهة بأنّ المحكوم به مغاير للمحكوم عليه فيكون للموجود وجود آخر زائد عليه من حيث إنّه موجود،

---

١. إن كان قديماً لزم التسلسل، وإن كان حادثاً لزم التناقض.

٢. أي وليس كذلك.

٣. في النسخ: «باطل»، أصلحناها طبقاً للسياق.

٤. ق: «يمنع».

وهو باطل. و[١] لأنّ من جعل الوجود نفس الماهية ينكر ذلك، ومن جعله زائداً أثبت للوجود وجوداً آخر، ولوحصل للماهية مع الوجود وجود آخر تسلسل، فثبت كذب النقيضين، وهو المطلوب.

لأنّا نقول: هذا تشكيك في الضروريات فلا يسمع.

قوله: «جاز أن يكون قدم القديم نفس ذاته».

قلنا: محال، لأنّ قدم الجسم إذا كان زائداً على الجسم كان ذلك الزائد مساوياً لذات الجسم في الاستمرار ومخالفاً له[٢] في حقيقته المخصوصة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فحقيقة القديم مغايرة لاستمرار وجود تلك الحقيقة، وهو يقتضي كون قدم القديم زائداً ويتسلسل.

قوله: «جاز أن يكون حادثاً».

قلنا: محال، لأنّ المعنى بالقدم الاستمرار من الأزل إلى الأبد وليس ذلك أُموراً كثيرة بل معقولاً واحداً ثابتاً في الأزل والثابت في الأزل يستحيل أن يكون حادثاً. وكون الجوهر باقياً ببقاء لا يبقى محال.

و الحدوث وصف عدمي فلا يلزم من العلم بنفس الجسم العلم به، بخلاف القدم فانّه ثبوتي.

وتحقيقه: أنّ الحدوث لا يتقرر إلاّ عند وجودٍ حاصل وعدمٍ سابق فجاز أن يكون العالِم بالوجود الحاصل جاهلاً بالعدم السابق، فلا يعلم الحدوث، أمّا القدم فهو عبارة عن نفي العدم السابق ونفي النفي إثبات.

وليس بجيد[٣]، والباري تعالى قدمه نفس ذاته. ولا نسلم أنّا إذا دللنا على

---

١. ساقطة في نهاية العقول.

٢. في النسخ: «لها»، أصلحناها طبقاً للسياق.

٣. العبارة كذا.

وجوده وبعض صفاته فقد عرفنا حقيقته المخصوصة، بل تلك الحقيقة عندنا مجهولة.

ولقائل أن يقول: لمّا علمنا كونه قديماً مع جهل حقيقته لزم التغاير ويتوجه الإشكال.

والباقي إذا كان محدثاً فانّا لا نعرف مقدار مدّة بقائه إلاّ إذا عرف حدوثه في الزمان الذي حدث إمّا مقدّراً أو محقّقاً، ولمّا أمكن العِلم بوجوده مع الجهل بذلك الزمان الذي حدث فيه لا جرم كانت مدّة بقائه مجهولة، بخلاف القديم فانّ وجوده غير مختصّ بزمان دون زمان حتى يكون الجهل بشيء من الأزمنة قادحاً في الجهل بالقدم، فافترقا.

## الوجه الخامس [1]

كلّ جسم متناه على ما تقدّم [2] وكلّ متناه محدث، لأنّه يجوز عقلاً كونه أزيد وأنقص فاختصاصه بذلك القدر دون الزائد والناقص يحتاج إلى مرجّح مختار [3] وإلاّ فقد ترجّح الممكن لا لمرجح، وفعل المختار محدث.

---

١. راجع الرازي، المسائل الخمسون في أُصول الدين: ٢١ (الدليل الثالث)؛ المطالب العالية ٤: ٣١٤ (الحجّة الخامسة).

٢. في المجلد الأوّل، ص ٣٥٦ (البحث التاسع: في تناهي الأبعاد).

٣. ويمتنع أن يكون المرجح موجباً، لأنّ نسبة الموجب إلى جميع المقادير على السوية، فلم يكن كونه موجباً لمقدار معين أولى من كونه موجباً لغير ذلك المقدار. راجع المصدر نفسه.

# الوجه السادس[١]

لو كـان الجسم أزلياً لامتنعت عليه الحركـة، والتالي باطل بالحس، فـا لمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ كـلّ جسم فلابدّ له مـن حيّز معيّن يوجد فيـه، لاستحالة حصولـه لا في حيّز أو في كـلّ حيز[٢]، فلو كـان الجسم أزلياً لـوجب في الأزل أن يكون حاصلاً في حيّـز معين لكنّه لو كان كذلك لامتنع زواله عنـه لاستحالة عدم القديم فامتنعت الحركة عليه، لكنّها جائزة.

قيل: معنى الأزل[٣] «الدائم لا إلى أوّل» فمعنى قولنا : لـو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل مختصاً بحيّز، أنّه لو كان دائماً لا إلى أوّل لكان حصوله في حيز معيّن واحد دائماً وهـو معنى السكـون، وهذا ممنـوع، بل يكون دائماً حصـوله في مـوضع معيّن إمّا عيناً أو على البـدل، أي يكون في كلّ وقت في حيّز معيّن غير الـذي كان حاصلاً فيه قبله.

و يندفع[٤] ببطلان حوادث غير متناهية على ما سبق.

---

١. راجع المصدر نفسه:٣١٣(الحجّة الرابعة). وقال الرازي: «هذا الدليل لا يتم أيضاً في الحقيقة، إلاّ عند الرجوع إلى دليل الحركة والسكون، إلاّ أنّه أقلّ مقدمات من ذلك الدليل».

٢. أو في حيز مبهم، لاستحالة حصول الجسم المعيّن في حيز مبهم.

٣. الأزل«Eternity»: دوام الوجود في الماضي، كما انّ الأبد دوامه في المستقبل. وقيل: هو اللامسبوقية بالغير، وهـذا معنى مـا قيل: الأزل نفي الأوّليـة. وقيل: هو استمـرار الوجـود في أزمنة مقـدّرة غير متناهيـة في جـانب الماضي. راجـع كشـاف اصطـلاحـات الفنـون، مـادة «أزل»؛ تعـريفـات الجرجاني:٣٢؛ دستور العلماء١ :٧٧.

٤. ق: «فيندفع».

# المسألة الثالثة

# في إبطال شبه[1] الفلاسفة

اعلم أنّ الفلاسفة ذهبوا إلى أنّ العالم قديم، واحتجوا عليه بوجوه:

**الأوّل:** العالم إن كـان واجباً لذاتـه كان قديماً، و إن كـان ممكناً فلابـدّ له من مؤثر، فمـؤثره إن كان حادثاً لـزم أن يكون له محدِث فيكون من جملة العـالم فإمّا أن

---

١. الشبهة ما به يشتبه ويلتبس أمر بأمر، وربما يطلق على دليل الخصم. دستور العلماء٢:١٩٦. والفرق بين الدلالة والشبهـة فيها قال بعض المتكلمين: إنّ النظر في الدلالة يوجـب العلم والشبهة يعتقد عندها انّها دلالة فيختار الجهل لا لمكان الشبهة ولا للنظر فيها، والاعتقاد هو الشبهة في الحقيقة لا المنظور فيه. الفروق اللغوية:٥٢(الباب الثالث).

وقد استقصى المصنف شبه الفلاسفـة هنا إلى اثنتين وعشرين شبهة، ونقل الرازي ست عشرة شبهة في نهاية العقول، فراجع.

و راجع أيضـاً أنوار الملكـوت في شرح الياقـوت:٣٧(المسألة الثـالثة في شبـه الخصوم والـردّ عليها)؛ شرح الأُصول الخمسة:١١٥(الشبه التي تورد في قـدم العالم)؛ التوحيد للنيسابوري:٢٨٤ (فصل في ذكر شبههم)؛ شرح الإشـارات٣:١٣١؛ نقد المحصل:٢٠٥(بيان الفـلاسفة في امتناع حدوث العالم)؛ المطالب العالية٤:٤٥(من المقالة الثانية إلى المقالة الثانية عشر)؛ الرازي، المسائل الخمسون:٢٢؛ قواعد المرام:٥٩؛ نهاية الاقدام في علم الكلام :٣٠، وعبّر الشهرستاني فيه بـ«شبه الدهرية»؛ وعبّـر في الملل والنحل في ترجمة برقلس بـ «شبه برقلس»، حيث قال:«إنّ القول في قدم العالم وأزلية الحركات بعـد إثبات الصانع والقول بالعلّة الأُولى إنّما ظهر بعـد أرسطوطاليس، لانّه خالف القدماء صريحاً وأبدع هذه المقالة على قياسـات ظنّها حجّة وبرهاناً، فنسخ على منواله من كان من تلامذته، وصرحوا القول فيه، مثل الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس وفرفوريوس وصنف برقلس المنتسب إلى أفلاطـون في هذه المسألة كتاباً وأورد فيه هـذه الشبهة...» الملل والنحل، ترجمة برقلس.

راجـع أيضـاًكشف المراد: ١٧٣؛منـاهـج اليقين:١٠٤؛ كشـف الفـوائد في شرح قـواعـد العقائد:١٥٠؛ شرح المواقف٧: ٢٢٨؛ شرح المقاصد ٣: ١٢٠.

يدور أو يتسلسل أو ينتهى إلى مـؤثر قديم، فنقول: إذا كان المؤثـر قديماً وجب أن يكون أثره قديماً، لأنّ كلّ ما لابدّ منه في مؤثرية المؤثر القديم في العالم إمّا أن يكون بتمامه حاصلاً في الأزل أو لا يكون، فإن لم يحصل في الأزل كان حادثاً فله مؤثر، ثمّ ننقل الكـلام إلى ذلك المؤثر فإمّـا أن يدور أو يتسلسل أو ينتهـي إلى مؤثر قـديم، وإن كـان حاصـلاً في الأزل وجب حصـول الأثر، لأنّـه إذا استجمع المؤثـر جميع جهات المؤثرية فإمّا أن يجب حصـول أثره أو لا، والثاني محال، وإلاّ لكان حصوله في وقت حصولـه دون ما قبله وبعده مـن الأُمور الجائزة فتخصصه بوقت حـدوثه دون ما تقدم أو تأخـر إن كان لا لأمر لزم ترجيح أحد الأُمور الجائزة بـالوجود من غير مرجح، وهو باطل بالضرورة، ولأنّه يسـدّ باب إثبات الصانع تعالى، وإن كان لأمر لم يكن المؤثر التام حاصلاً في الأزل وقد فرضناه حاصلاً، هذا خلف. وإذا[١] ثبت قدم المؤثر التـام في العالم وثبت أنّ قدم المؤثر التام يستدعـي قدم أثره وجب القول بقدم العالم. وهذه الشبهة هي أقوى شبه القوم.[٢]

**الثاني:** العالم صحيح الوجود[٣] في الأزل وإذا كان صحيح الوجود في الأزل كان واجب الوجود في الأزل.

أمّا الصغرى، فلأنّه لو لم يكـن صحيحاً في الأزل لكان ممتنعاً أو واجباً، فإن كان الثاني فـالمطلوب، وإن كان الأوّل لزم انقـلاب الممتنع لذاته ممكنـاً لذاته[٤]، وانقلاب الحقائق محال. ولأنّه لو جاز ذلك انتفت دلالة الحدوث على المؤثر لجواز أن يكون العالم محالاً في الأزل ثمّ صار واجباً لذاته فيما لا يزال فيستغني عن المؤثر.

---

١. ق:«فاذا».

٢. وهي العمـدة عندهم في إثبـات مطلبهم ومأخوذ مـن العلّة المؤثرة، شرح المواقـف٧: ٢٢٨. و قال البحراني:«وهي العمدة الكبرى لهم». قواعد المرام:٥٩.

٣. أي ممكن الوجود.

٤. وانّه يرفع الأمان عن البديهيات كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات شرح المواقف٧: ٢٣٠.

ولأنّ ذلك الحكم المتجدد إن كان لسبب فهو مسبوق بالإمكان الذاتي فكان الإمكان الذاتي مسبوقاً بالإمكان الذاتي، وهو محال. [١]

وأمّا الكبرى، فلأنّ صحيح الوجود في الأزل لو كان معدوماً في الأزل لاستحال أن يوجد في الأزل، لأنّ الحادث في وقت معيّن لا يكون حدوثه في ذلك الوقت المعيّن موجباً حصوله في الأوقات الماضية، لأنّ الشيء يستحيل أن يتجدد له حصول في الزمان الماضي. فإذن لو لم يكن موجوداً في الأزل لم يصحّ أن يكون أزلياً، لكن العالم يصحّ أن يكون أزلياً كما تقدّم فيجب أن يكون أزلياً.

الثالث: [٢] كلّ محدَث فانّه مسبوق بإمكان عائد إليه على ما سبق وذلك الإمكان يستدعي محلاً هو الهيولى، فإن كانت الهيولى محدثة افتقرت إلى هيولى أُخرى وتسلسل. وإن كانت قديمة وجب قدم الصورة لما تقدم من استحالة انفكاك الهيولى عن الصورة ومجموع الهيولى والصورة هو الجسم، فالجسم قديم.

الرابع: كلّ محدَث فانّه مسبوق بزمان، لأنّ عدمه سابق على وجوده، وإلاّ لكان قديماً، وذلك السبق والتأخر ليس عبارة عن مجرّد العدم والوجود، لأنّ العدم قبل كالعدم بعد، وليس القبل بعد، فالقبلية والبعدية صفتان وجوديتان فلهما موصوف موجود، فقبل حدوث كلّ حادث لابدّ من شيء وجودي يكون موصوفاً لذاته بالقبلية حتى يكون العدم الحاصل فيه موصوفاً بكونه قبلاً لذلك الحادث، والشيء الذي يكون قبلاً لذاته هو الزمان، فقبل حدوث كلّ حادث زمان لكن الزمان شيء غير مستقر بل هو على التقضي، فقبل كلّ زمان زمان لا إلى أوّل، ويلزم من قدم الزمان قدم الحركة لأنّه من لوازمها، ويلزم من قدم الحركة قدم

---

١. والفرض الثاني لا يوجد في النسخ، وهو في نهاية العقول هكذا: «وإن لم يكن لسبب كان المتجدد غنياً عن السبب، بل كان المتجدد واجب الوجود لذاته وهو محال».

٢. ذكره الرازي في المطالب العالية ١٦٩:٤ (المقالة السادسة في الوجوه المستنبطة من العلّة المادية). وقال: «إنّ هذه الشبهة قوية، لو ثبت أنّ الإمكان صفة موجودة».

الجسم.

الخامس:[١]لو كان العالم محدَثاً لكان محدِثه إمّا أن يقال: إنّه كان قادراً على أن يحدث العالم قبل الوقت الذي أحدثه فيه بمدة متناهية أو ما كان قادراً عليه، والثاني محال، لأنّه يلزم إمّا انتقال الخالق من القدرة إلى العجز[٢] أو انتقال المخلوق من الامتناع إلى الإمكان، وهما محالان، فثبت[٣] الأوّل.

و بمثله ثبت أنّه كان قادراً على أن يخلق أيضاً حوادث تنتهي إلى الوقت الذي أحدث العالم فيه بمقدار ضِعف تلك المدّة، و إذا ثبت هذا فإمّا أن يقال: إنّه يمكن إحداث ما ينتهي إلى العالم بضعف تلك المدّة مع إحداث ما ينتهي إليه أيضاً بتلك حتى يكون ابتداؤهما وانتهاؤهما معاً أو لا يكون ذلك ممكناً. و الأوّل ضروري البطلان. و الثاني يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم، لأنّ هناك أمراً يتسع لقدر معيّن كسنة مثلاً ولا يتسع لسنتين وهناك ما يتسع لسنتين ولا يصير مستغرقاً لسنة، وكلّ قابل للزيادة والنقصان والتقدير فهو أمر وجودي مقداري وذلك هو الزمان، فقد ثبت حصول الزمان قبل حدوث العالم، و إذا ثبت قدم الزمان ثبت قدم الحركة، فثبت قدم الجسم.

لا يقال: التقدير الذي ذكرتموه يكشف عن إمكان وجود زمانين أحدهما أطول من صاحبه، ولا يدل على وجودهما.

لأنّا نقول: الأمر التقديرى يتغير عند تغير الفرض، وما ذكرناه من وجود أمر

---

١. ذكره الشيخ بقوله:«و هؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله تعالى عن جوده لا يخلو أمرهم إمّا أن يسلموا انّ الله عزّوجلّ كان قادراً قبل أن يخلق الخلق...» إلهيات النجاة(فصل في أنّ المخالفين يلزمهم أن يضعوا وقتاً قبل وقت بلا نهاية...). وهي الحجّة العاشرة المستنبطة من الزمان في المطالب العالية ٢٠٨:٤.

٢. في نهاية العقول:«من العجز إلى القدرة».

٣. ق: «و ثبت».

قبل العالم بحيث لا يتسع إلّا لحوادث سنة سواء وجد فرض فارض أو لم يوجد، وأمر آخر يتسع لحوادث سنتين ولا يصير مستغرقاً لحوادث سنة [١] لا يتغير سواء وجد فرض أو لا، فعلمنا أنّ التقدير الذي ذكرناه يكشف عن وجود هذه الإمكانات المتقدرة بالمقادير المحدودة قبل وجود العالم لا أنّه يكشف عن مجرّد فرض ذهني واعتبار وهمي.

السادس: [٢] الله تعالى قديم، فلو كان العالم محدَثاً لكان الله تعالى متقدماً عليه بالضرورة، وإلّا لكان القديم محدثاً أو المحدث قديماً، وإذا كان متقدماً عليه فإمّا بمدّة أو لا بمدّة، والثاني يستلزم أحد المحالين السابقين [٣]، والأوّل إمّا أن تكون المدّة متناهية ويلزم حدوث الله تعالى، لأنّ المتقدم على الحادث بمدّة متناهية يكون حادثاً بالضرورة، أو غير متناهية ويلزم قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة المستلزم لقدم الجسم.

السابع: لو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى متقدماً عليه بقدم لا بداية له لأنّه قديم، وذلك التقدم ليس عبارة عن وجود الباري تعالى وعدم العالم، لأنّ الله تعالى بمجرّد هذا الاعتبار لا يكون قبل العالم، فكونه متقدماً على العالم كيفية وجودية زائدة على وجوده تعالى وعدم العالم، ولابدّ لتلك الكيفية الثبوتية من شيء يتصف بها لذاته، والذي يتصف بالقبلية والبعدية لذاته هو الزمان فتقدم الباري تعالى على العالم بالزمان، فإذا لم تكن لتقدمه على العالم بداية وجب أن لا تكون للزمان بداية.

---

١. في النسخ: «عشرة أيّام»، أصلحناها طبقاً للسياق والمعنى.

٢. راجع المطالب العالية ٤: ١٩٧. (الحجّة الأُولى من الوجوه المستنبطة من الزمان).

٣. قال الشهرستاني: «فإن تأخّر لا بمدّة فقد قارن وجوده وجود الباري تعالى». نهاية الاقدام: ٣٠. وليس هذا الوجه في نهاية العقول.

لا يقال: إنّه تعالى متقدم على العالم بأزمنة لا بداية [١] لها مقدّرة لا محقّقة.

لأنّا نقـول: المقدّر في الذهـن إن لم يكن له وجود في الخارج لم يكـن الباري تعالى متقدماً على العالم أصلاً، وإن كان له وجود في الخارج حصل المقصود.

**الثامن:** لو كان العالم محدثاً لَصَدق أنّه لم يكن في الأزل موجوداً، وهذا سلب يكون مستمراً من [٢] الأزل إلى الأبد، فـإمّا أن يكون المفهـوم من ذلك أنّ العـالم ما كـان حاصـلاً في زمـان وجودي يقضي، أو مفهـومـه أنّه كـان مـوجوداً في العـدم الصرف، فالبـاري تعالى أيضاً ما كـان موجوداً في العدم الصرف فيلـزم أن يصدق عليـه أنّه مـا كان مـوجوداً في الأزل، لكن ذلـك كاذب، وإذا بطل ذلـك ثبت أنّ المفهوم مـن قولنا: لم يكـن العالم موجـوداً في الأزل أي ما كـان موجـوداً في الأزمنة الماضية، ولمّا كان مفهـوم قولنا: «لم يكن العالم موجـوداً في الأزل» مستمراً من الأزل إلى الآن لزم أن يكون استمرار الزمان من الأزل إلى الآن حاصلاً.

**التاسع:** [٣] لـو لم يكن الـزمان قـديماً لم يتميـز وقت عـدم العالم عـن وقت وجـوده، ولو لم يتميـز ذلك لاستحـال القصد إلى ايجاده، لأنّـه لمّا كـان الجمع بين وجوده وعدمه محالاً كانت صحّة [illegible] موقوفة على امتياز وقت وجوده عن وقت عدمه، فإذا لم يكن الوقتان متميزين استحال القصد إلى الايجاد. [٤]

**العاشر:** لو كـان العالم محدثاً لكـان المؤثر فيه قـادراً، والتالي باطل، فـالمقدّم

١. في نهاية العقول: «نهاية».

٢. في النسخ: «مستمر في»، أصلحناها طبقاً للسياق. وفي نهاية العقول: «و هذه اللميكُنيّة مستمرة من الأزل إلى الأبد».

٣. قال الشيخ: «كيـف يجوز أن تتميز في العدم وقت تـرك ووقت شروع، وبم يخالف الوقـت الوقت». إلهيات النجاة (فصل في أنّ ذلك يقع لانتظار وقت...). راجع أيضاً المطالب العالية ٤: ٢٠٣.

٤. قال الرازي في نهاية العقول بعد ذكر الشبهة المتقدمة: «فهذه الشبه كلّها فلسفية محضة، وهاهنا شبه أُخرى مستخرجة من القواعد الكلامية ونحن نرد مهماتها».

مثله.

والشرطية ستأتي في بيان القادر. ويدلّ على بطلان التالي وجهان:

**الأوّل:** لو كان قادراً فإمّا أن يقدر على الايجاد في الأزل أو لا، والأوّل محال؛ لأنّ معنى الايجاد الاخراج من العدم إلى الوجود، وذلك ينافي الأزلية. والثاني أيضاً محال؛ لأنّ عدم تمكّنه من ذلك ليس لعدم المقتضي، لأنّه إخراج له عن القادرية ولا لوجود المانع، لأنّ المانع إن كان واجباً لذاته امتنع زواله، وإن كان ممكناً فلا بدّ له من مؤثر، فذلك المؤثر إن كان قادراً كان ذلك المانع حادثاً فلا يكون الامتناع أزلياً وقد فرض كذلك، هذا خلف. وإن كان موجباً لزم من دوام الموجب دوام ذلك المانع فكان ينبغي أن لا يصحّ وجود العالم. فالقول بكون المؤثر قادراً يفضي إلى هذه المحالات.

**الثاني:** القادر إذا أوجد الفعل فإمّا أن تبقى قادريته على إيجاد ذلك الفعل أو لا تبقى، والقسمان باطلان، فالقول بكونه قادراً باطل.

أمّا بطلان بقاء تلك القادرية: أنّه كان قبل وجود الفعل قادراً على إيجاد ذلك الفعل فلو بقيت تلك القادرية لكان قادراً على إيجاد ذلك الفعل بعد وجوده فيكون ذلك إيجاداً للموجود، وأنّه محال.

وبيان استحالة زوال تلك القادرية: أنّ قادرية الله تعالى على إيجاد ذلك الفعل كانت ثابتة في[1] الأزل إلى الآن، وإلاّ كانت قادرية الله تعالى على إيجاد ذلك الفعل متجددة وذلك باطل اتّفاقاً، فإذا وجد الفعل فلو لم تتعلق قدرته تعالى بذلك الفعل كان ذلك زوالاً لذلك التعلّق الثابت من الأزل إلى الآن فيكون ذلك عدماً للقديم، وهو محال.

---

١. كذا.

الحادي عشر: [1] لو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى عالماً بالجزئيات، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ المؤثر يستحيل أن يقصد إلى الايجاد والإحداث إلاّ إذا كان عالماً بأنّ ذلك الشيء معدوم، فانّه لو لم يعلم عدمه لاستحال منه القصد إلى الايجاد، ثمّ إذا أوجد الفعل فلابدّ وأن يصير عالماً بوجوده، وذلك يقتضي وقوع التغيير في علم الله تعالى، وهو محال.

الثاني عشر: [2] لو كان العالم محدثاً لكان فاعله مختاراً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: ظاهر، وأمّا بطلان التالي فلوجهين:

الأوّل: ذلك الاختيار إن كان لغرض وجب أن يكون وجود ذلك الغرض أولى له من عدمه وإلاّ لم يكن غرضاً، وإذا كان الغرض أولى له كان الله تعالى مستكملاً بخلق العالم، وهو محال.

لا يقال: إنّما يلزم الاستكمال لو كان ذلك الغرض عائداً إليه، أمّا إذا كان عائداً إلى غيره وكان الداعي هو الإحسان إلى الغير اندفع المحذور.

لأنّا نقول: [3] الإحسان إلى الغير إن كان بالنسبة إلى ذاته أولى من ترك الإحسان عاد الغرض إليه، وإلاّ لم يكن غرضاً. ولأنّ كلّ من فعل لغرض غيره كان الفاعل أخسّ من المفعول له كالخادم والمخدوم، ولمّا استحال أن يكون غير الله

١. هذا الوجه مبني على علم الباري تعالى. وقد استقصى الرازي الدلائل المبنية على صفة العلم في المطالب العالية٤: ١٥٥ـ١٦٦.

٢. راجع إلهيات النجاة (فصل في أنّ ذلك يقع لانتظار وقت...). وهي الحجّة الرابعة من الدلائل المستنبطة من الحسن والقبح والحكمة والعبث في المطالب العالية٤: ١٤٠.

٣. أُنظر الجواب في شرح الإشارات٣: ١٤٩.

تعالى أشرف منه استحال أن يفعل لغرض غيره.

و إن [١] كان ذلك الاختيار لا لغرض كان عبثاً، والعبث على الله تعالى محال. ولأنّه يكون ترجيحاً لأحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح، وهو محال.

**الثاني:** لو كان الله تعالى فاعلاً بالاختيار فإمّا أن يجوز منه فعل القبيح أو لا، والقسمان باطلان.

أمّا الأوّل، فلأنّه لو جاز منه فعل القبيح لجاز إظهار المعجزة على يد الكذابين وأن يؤيدهم وينصرهم [٢] وأن يكون كاذباً في كلّ ما أخبر عنه من وعده ووعيده، فلا يعلم انّه يثيب المطيع ويعاقب العاصي، والعقل قاضٍ بقبح عبادة [٣] من هو بهذه الصفات، وذلك لا يقوله أحد من أرباب الملل.

وأمّا الثاني، وهو أن يقال: لا يفعل القبيح فلوجهين:

**الأوّل:** أصحاب الملل اتّفقوا [٤] على أنّه كلّف الكافر بالإيمان مع علمه بكفره، ووقوع ما علم أنّه لا يقع محال فيكون صدور الإيمان محالاً فيكون التكليف تكليفاً بالمحال، وهو قبيح.

**الثاني:** الغالب في الدنيا الشرور والآفات وأنواع الآلام والعقوبات، والقول بالعوض باطل على ما يأتي، فبطل القول بالمختار. وهذه الشبهة عوّل عليها ابن

---

١. دفع دخل مقدّر بانّه فعل العالم لا لغرض.

٢. ولقد أجاد المصنف في عبارته وهي أفضل من عبارة الرازي: «لما أمنا أن يكون الأنبياء الذين ظهرت المعجزات على أيديهم كلّهم يكونون كذابين مع انّ الله تعالى أيدهم ونصرهم...»، نهاية العقول في دراية الأُصول.

٣. ق: «العبادة»، وهو خطأ.

٤. ق: «يتفقون».

الراوندي [١] وأبو زكريا الطبيب. [٢]

**الثالث عشر:** [٣] علّة وجود العالم جود الباري وجوده قديم أزلي [٤]، فيكون وجود العالم أزلياً.

**الرابع عشر:** الايجاد إحسان وفعله أفضل من تركه فلو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى تاركاً للإحسان ــ الذي هو أفضل الأمور ـ مدّة غير متناهية، وترك الأفضل نقص، وهو على الله تعالى محال.

**الخامس عشر:** المفهوم من كون الله تعالى مؤثراً في العالم غير المفهوم من ذات

---

١. قال بقدم العالم، كما في الانتصار للخياط:١٧ و١٥٠.و له كتاب «التاج» أبطل فيه حدوث الأجسام. المصدر نفسه:٢.

٢. كما في التوحيد للنيسابوري:٢٨٥، وفي نهاية العقول :«المتطيب».وانظر الوجه في المطالب العالية ١٤٨:٤.

٣. هذا من شبه برقلس، كما في نهاية الاقدام:٤٥؛ الملل والنحل للشهرستاني، ترجمة برقلس. ذكره القاضي عبد الجبار أيضاًفي المحيط:٧٤(و ممّا يعتمدونه قولهم: إنّ الباري جواد لم يزل...).

وجعل الرازي هذا الوجه وما يأتي بعده من الدلائل المستنبطة من الحسن والقبح والحكمة والعبث. المطالب العالية٤: ١٣٧و ١٣٨.

٤. فإنّ من أسمائه الحسنى: قديم الإحسان، دائم الفضل، باسط اليدين بالعطية، وكلماته لا تنفد ولا تبيد.

وقال ابن سينا في تعريف الجود:«أتعرف ما الجود؟ الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض. فلعلّ من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد، ولعلّ من يهب ليستعيض معامل فليس بجواد. وليس العوض كلّه عيناً، بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلّص من المذمّة والتوصل إلى أن يكون على الأحسن أو على ما ينبغي. فمن جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد. فالجواد الحقّ هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه. واعلم أنّ الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلّص». شرح الإشارات ٣: ١٤٥. وانظر التفصيل أيضاً في «غاية الجود للواجب تعالى» في الفصل الخامس من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء:٢٩٦.

الباري تعالى ومن ذات العالم، لإمكان تعقل ذات الله تعالى وذات العالم مع الجهل بكونه تعالى مؤثراً في العالم [١]، فمفهوم المؤثرية ليس وصفاً عدمياً وإلاّ لكان عدم المؤثرية وجودياً، ضرورة أنّ أحد النقيضين لابدّ وأن يكون ثبوتياً، لكن المعدومات يصحّ وصفها بأنها غير مؤثرة في شيء فيلزم أن تكون المعدومات موصوفة بالصفات الثبوتية، وهو محال، فثبت أنّ عدم كون الشيء مؤثراً في غيره أمر عدمي فالمؤثرية صفة ثبوتية. فحينئذٍ نقول: لو لم يكن الباري تعالى مؤثراً في الأزل في وجود العالم ثمّ صار مؤثراً فيه لزم حدوث صفة في ذاته، وهو محال، فوجب أن تكون مؤثرية الباري تعالى في العالم ثابتة دائماً، وهو المطلوب.

السادس عشر: لو كان العالم محدثاً لكان الله تعالى سابقاً عليه بمدّة غير متناهية على ما تقدّم [٢] فيكون حدوث العالم موقوفاً على انقضاء قدم [٣] المدّة الغير المتناهية وانقضاء مالا يتناهى محال والموقوف على المحال محال، فالتقدّم محال، وإذا انتفى التقدّم ثبت القدم.

السابع عشر: ما رأينا شيئاً حادثاً إلاّ من شيء، فالبيضة لا توجد إلاّ من دجاجة ولا دجاجة إلاّ من بيضة [٤] فلو جوزنا حدوث العالم لا من شيء لزم تجويز خلاف القضايا المطردة، حتى يجوز أن يدرك الأعمى الذي بالصين في الليلة الظلماء بقّة في الأندلس ولا يبصر الإنسان الصحيح الحس في النهار الواضح

---

١. ولأنّها (أي المؤثرية) نسبة بينهما والنسبة مغايرة للمنتسبين. قواعد المرام: ٦٠.

٢. في الوجه السادس.

٣. كذا، وفي نهاية العقول: «تلك».

٤. وقد نقل الرازي مثالاً آخر عن المتقدمين وهو: ما شاهدنا ليلاً إلاّ وقبله نهار، ولا نهاراً إلاّ و قبله ليل، فوجب أن يكون الأمر كذلك. وقال: «والمتكلمون شنّعوا عليهم، وقالوا: هذا جمع بين الشاهد والغائب بمحض التحكم، وأنّه باطل». ثمّ نقل عن الفلاسفة وجوهاً لدفع هذا الإشكال. راجع المصدر نفسه: ١٩١ـ١٩٤.

الجبل الذي يحضر بـه، إلى غير ذلك من المحالات. والأشعرية وإن التزمت هذا لكنّا نلزمهم مالم يلتزموه وهو أنّهم اتّفقوا على امتناع حصول العلم بدون الحياة ولا طريق إلى ذلك إلاّ الاستقراء، فـإذا جوزنا حصول الأمر على خلاف مـا شاهدناه، فلم لا يجوز حصول علـم بدون حياة؟ فثبت أنّـا لو لم نقس الغائب على الشـاهد مطلقاً لزمنا القول بالسفسطة.

**الثامن عشر:** لو كـان العالم محدثـاً لكان الباقي مقـدوراً بالله تعـالى، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ المفتقر إلى القادر ليس العـدم السابق لأنّه نفي محض فلا تأثير للقادر فيه، أو الـوجود الحاصل، لكن وجود الشيء حال حدوثـه هو وجوده حال بقـائه، وحكم الشيء الواحد لا يختلف، فلمّا افتقـر إلى القادر حال حـدوثه وجب أن يفتقر إليه حال بقائه.

وأمّا بطلان التالي، فلاستلزامه تحصيل الحاصل، لأنّ القادر تأثيره في تحصيل الوجود والوجود حاصل.

**التاسع عشر:** قالت المانوية [1]: لو كـان الجسم حـادثاً استحـال أن يكون حدوثه عدمياً.

لأنّا نقـول: لم يكن حادثـاً فصار حادثـاً فأحدهما نقيـض للآخر فـأحدهما ثبوتي، فـإذا علمنا ضرورة أنّ قـولنا «مـاحدث» عـدمي علمنا أنّ قـولنا «حـدث» ثبوتي. ويستحيل أن يكون نفس الجسم، وإلاّ لكـان متى ثبت الجسم ثبت حدوثه

---

١. المانويـة: أصحاب ماني بن فاتـك (أو فتق بابك) الحكيم الثنـوي صاحب القول بالنـور والظلمة، ظهر أيّام سابور بن أردشير ملك الفرس، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ﷺ، اتخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح ﷺ ولا يقول بنبوة موسى ﷺ. راجع فهرست النديم: ٤٥٦؛ الشهرستاني، الملل والنحل، (ترجمة المانوية).

فالباقي حال بقائه حادث، وهو باطل بالضرورة فهو زائد، فإن كان قديماً كان حدوث الحادث موجوداً قبل وجود ذلك الحادث فالحدوث حاصل قبل الحدوث، هذا خلف. وإن كان حادثاً فله حدوث ويتسلسل. وإذا أدى الحدوث إلى هذه الأقسام الباطلة كان باطلاً.

لا يقال: حدوثه نفس ذاته ويلزم أن يكون الجسم حادثاً أبداً، فإنّ الجسم لا يوجد في وقت من الأوقات إلّا و يكون محكوماً عليه بأنّه حادث، ثمّ يعارض بأمرين:

**الأوّل:** إنّا و إن اختلفنا في حدوث الأجسام لكنّا توافقنا على حدوث الأعراض وتقسيمكم عائد فيه.

**الثاني:** هذا التقسيم بعينه عائد في القدم.

لأنّا نقول: لا يمكن الحكم على الجسم حال بقائه بالحدوث، كيف والمراد منه أنّه ما كان قبل الآن موجوداً وإنّما حدث الآن، والشيء حال بقائه غير محكوم عليه بذلك بل هو حال بقائه محكوم عليه بأنّه كان قبل ذلك، وليس كلامنا فيه بل في نفس الحدوث، والاعراض لا نثبتها.

سلمنا، لكن لا يبقى، لأنّ حدوث العرض لمّا كان نفس ذاته لا جرم متى تحقّق كان حادثاً، فلهذا حكمنا أنّ العرض لا يبقى، وأنتم التزمتم بقاء الجسم، فإن التزمتم عدم بقائه كان مكابرة، والجمهور منكم معترفون بفساده.

والمعارضة بالقدم باطلة، لأنّا لا نحكم على الجسم بأنّه قديم أزلي ولذلك نحكم عليه بأنّ قدمه عين ذاته. أمّا لو قلتم بأنّ حدوثه عين ذاته يلزمكم أن يكون أبداً حادثاً ولزم المحذور.

**العشرون:** لو كان الجسم محدثاً فمُحدِثه إن ساواه من كلّ وجه كان محدثاً

مفتقراً إلى محدِث ويتسلسل، وهو محال. وإن خالفه من كلّ وجه لم يكن موجوداً، لأنّ ما يخالف الموجود من كلّ وجهٍ يكون قد خالفه في كونه موجوداً، فلا يكون موجوداً. وإن ساواه من وجه دون وجه فالمحدِث من الوجه الذي يساوي المحدَث لابدّ وأن يكون محدَثاً فيكون المحدِث مركباً من القدم والحدوث، وهو محال، لأنّ الكلام بعينه يعود في ذلك الوجه.

**الحادي والعشرون:** المؤثر في الجسم إن كان موجباً لزم من قدمه قدم الجسم، وإن كان مختاراً والمختار هو الذي يكون مخيّراً بين الفعل والترك، والترك يستحيل أن يكون عدمياً، لأنّ القادر إنّما يتخيّر فيما يكون له أثر فيه والعدم المحض لا أثر فيه وإلاّ لكان العدم وجوداً بل الخيرة إنّما تتحقّق بين الضدين، فلو كان المؤثر في الجسم قادراً وجب أن يكون للجسم ضد وأن لا يخلو القادر من فعل الجسم وفعل ضدّه فهو في الأزل إن كان فاعلاً للجسم كان الجسم أزلياً، وإن لم يكن فاعلاً له كان فاعلاً لضدّه، وهو محال؛ لأنّه لا يعقل للجسم ضد، ولأنّه لو كان كذلك لكانَ ضدّ الجسم قديماً، والقديم يستحيل عدمه، وإذا استحال عدم الشيء استحال وجود ضدّه فكان يلزم أن لا يوجد العالم أصلاً، فلما ثبت بطل ما ذكرتموه.

**الثاني والعشرون:** لو كان الجسم محدثاً وجب أن يكون له محدِث بالضرورة، فإمّا أن يكون نفسه، وهو محال؛ لأنّ المحدِث متقدم بالوجود على المحدَث والشيء لا يتقدم على نفسه. أو غيره وهو محال، أمّا أوّلاً: فلأنّ ذلك الغير إمّا إن أثر فيه لأنّه هو لزم من دوامه دوام الجسم، أو لا لأنّه هو فيعود التقسيم المذكور. وأمّا ثانياً: فلأنّ ذلك الغير إن كان موجباً عاد الإلزام، وإن كان قادراً، والقادر مالم تفرض بينه وبين المقدور نسبة وتعلق، استحال تأثيره فيه، لكن حصول النسبة بينه وبين غيره موقوف على حصول ذلك الغير فلو كان حصول ذلك الغير لأجل تلك

النسبة دار.

**والجواب عن الوجه الأوّل من وجوه:** [1]

**الوجه الأوّل:** نمنع قدم الأثر لو كان المؤثر الجامع لجميع جهات المؤثرية أزلياً، فانّ قدم الأثر إنّما يتبع قدم مؤثره لو كان المؤثر موجَباً، أمّا إذا كان مختاراً فلا، فانّه يجوز بل يجب أن يتأخّر أثره عنه.

**الوجه الثاني:** [2] المؤثر مستجمع لجميع جهات المؤثرية في الأزل لكنّه مختار والمختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح، كالهارب من السبع إذا عرض له طريقان متساويان من جميع الوجوه فيما يرجع إلى مقصوده فانّه يسلك أحدهما دون الآخر لا لمرجح. والجائع إذا حضره رغيفان متساويان من كلّ وجه فانّه يتناول أحدهما من غير مرجّح، وإن حضره واحد يتناول من بعض جوانبه دون بعض مع المساواة. والعطشان إذا حضره قدحان متساويان شرب أحدهما من غير مرجح.

**الوجه الثالث:** العالم إنّما حدث في ذلك الوقت لأنّ المؤثر مختار، والقادر إنّما يفعل أحد مقدوريه دون الثاني، لأنّ إرادته اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره.

لا يقال: لماذا رجحت الإرادة ذلك الشيء على غيره؟

لأنّا نقول: هذا السؤال ساقط، لأنّ الإرادة مرجّحة ومخصصة لذاتها. و لأنّها

---

١. أُنظر الوجه الأوّل إلى السادس في أنوار الملكوت في شرح الياقوت:٣٩. راجع أيضاً شرح الأُصول الخمسة:١١٥؛ شرح الإشارات٣:١٣٠؛ المطالب العالية٤:٤٦؛ تهافت الفلاسفة:٥٠(في إبطال قولهم بقدم العالم)؛ شرح المواقف٧:٢٢٩.

٢. تمسك به أصحاب أبي الحسن الأشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين. شرح الإشارات٣:١٣١.

لو رجحت غيره لكان السؤال عائداً. وعلى هـذا التقدير يلزم أن يكون كون الإرادة مرجّحة معللة بعلّة أُخرى وهو محال، لأنّ كون الإرادة مرجّحة صفة نفسية لها، كما أنّ كون العلـم بحيث يعلم بـه المعلوم أمر ذاتي لـه ولمّا استحال تعليـل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الإرادة مرجّحة.

و المعتمد في دفع السؤال اسناد الترجيح إلى ذات الإرادة لئلا يرد عليه قول الرئيس.

لا يقال: هذا السؤال باطل لأنّه عائد في كلّ وقت.

لأنّا نقول: بل هو حقّ لأنّه عائد في كلّ وقت.

**الوجه الرابع:** قالت الأشعرية: إنّه تعـالى عالم وعلمه متعلّق بجميع الأشياء وإذا كان كذلك كان تعالى عا لماً بأنّ الأشياء توجد وأنّها لا توجد ووقوع ما علم الله تعالى أنّه لا يوجد محال، وعدم وقوع ما علم أنّه يوجد محال أيضاً والإرادة لا تتعلّق بالمحـال، فلا جرم تعلّقـت الإرادة بوقوع مـا تعلّق العلم بوقـوعه وبعدم وقـوع ما تعلّق العلم بعـدم وقوعه. ولمّا علم الله تعـالى أنّ العالم يوجـد في الوقت المعيّن أراد إيجاده فيه دون ما قبله وما بعده.

**الوجه الخامس:** قالت المعتـزلة: إنّ الله تعالى إنّما رجـح إيجاد العالم في ذلك الوقت، لأنّ الإيجاد إحسان والإحسان أفضل من تركه، وإنّما اختص الإيجاد بذلك الـوقت لجواز أن يكون إيجاده في ذلـك الوقـت متضمناً لنـوع مصلحة عـائدة إلى المكلّف لو أوجـده في وقت آخر لم تحصل تلك المصلحة، وحينئـذٍ يكون إيجاده في ذلك الوقت أولى من إيجاده في غيره.و لمّا دلّ الدليل على حدوث العالم ودلّ الدليل على أنّ اختصاصه بـالحدوث في ذلك الوقت دون ما عـداه إنّما يكون لاختصاص ذلك الوقـت بمرجح ومخصص لا يـوجد في غيره وجب علينا القطـع بذلك وإن

كنّا لا نقع على تفصيل تلك المصلحة. [١]

**الوجه السادس:** قال بعض المعتزلة: حدوث العـالم قبل أن أحدثه الله تعالى محال فلهذا لم يحدثه الله تعالى فيه.

**الوجه السابع:** العالم محال الوجود في الأزل، وإلاّ لكان إمّا متحركاً أو ساكناً وهما محالان في الأزل، فاستحال وجود العالم في الأزل.

و لأنّ الفعل في الأزل محال، لأنّ الفعل ما له أوّل والأزل مالا أوّل له والجمع بينهما محال. وإذا كان ممتنعـاً لم يصحّ إيجاده أزلاً فلهـذا كان العـالم حادثـاً عن الله تعالى وامتنع كونه قديماً.

**الوجه الثامن:** قبل العالم لا وقت ، فلا يصحّ أن يقال: لم لاحدث العالم قبل أن يحدث ؟ [٢]

**الوجه التاسع:** تعارض قـولكم باستحـالة الترجيح مـن غير مرجّح بـأُمور سبعة:

**الأمر الأوّل:** الفلك عند الفلاسفـة جسم متشابه الأجزاء فـالنقط المفروضة فيـه متشـابهة، ثـمّ إنّ بعضهـا يعيّن للقطبيـة [٣] دون البعـض. وحصلـت دائرة مخصوصة تعينت لكونها منطقة [٤] دون غيرها مع تساوي الجميـع من غير مرجّح. وكذا يتعين خط لأن يكون محوراً دون سائر الخطوط المتساوية من غير مرجّح.

---

١. قال الرازي:«أقصى ما في الباب أن يقال:إنّا لانعـرف لذلك الوقت المعيّن خاصيـة معينة، إلاّ أنّا نقول: عدم علمنا بذلك لا يقدح في حصوله في ذلك الوقت» المطالب العالية ٤: ٤٨.

٢. وهـذا قول أبي القـاسم البلخي ــ وهو المعـروف بالكعبي ـ ومـن تبعه منهم. شرح الإشـارات٣: ١٣١.

٣. في النسخ:«للقطعية»، والصحيـح ما أثبتناه طبقاً لما في المطـالب العالية:«فـاختصاص نقطتين من تلك النقط الغير المتناهية بالقطبية...» ٤: ٥١.

٤. في النسخ: «منقطعة»، ولعلّ الصواب ما أثبتناه.

**الأمر الثاني:** حـركة الفلك الأعلى على خـلاف التـوالي كما انّه ممكن، فكـذا حركته على التوالي ممكن أيضاً فاختصاصه بالحركة من جهة دون غيرها مع تساويها ترجيح من غير مرجّح.

**الأمر الثالث:** جميع الحركـات بـأسرهـا متسـاويـة النسبـة إليـه، ولا ريب أنّ الحركات مختلفـة بالسرعة والبطء، فحصـول سرعة معيّنة في حـركة الفلك دون غيرها يكون ترجيحاً من غير مرجّح.

**الأمر الرابع:** كلّ فلك من الأفلاك له ثخن معين وحدّ محدود مع أنّ حصوله على أكثر من ذلك الثخن أو الحدّ، أو أقلّ ممكن، فاختصاصه بذلك الثخن المعيّن والقدر الخاص يكون ترجيحاً من غير مرجّح.

**الأمر الخامس:** الفلك بسيط متشـابه الأجزاء من كـلّ الوجوه فـاختصاص جانب منـه بالنقرة التي ترتكز الكـواكب فيهَا دون سائر الجوانب يكـون ترجيحاً للشيء على ما هو مثله من غير سبب.

**الأمر السادس:** الفلك بسيط فاختصاص كلّ واحد من التداوير والأوجات والحضيضات بجـانب معيّن منه دون جـانب مع تساوي سـائر الجوانب، وإلاّ لم يكن بسيطاً، ترجيح من غير مرجّح.

**الأمر السابع:** الفلك الممثل في كـلّ كوكب لـه فلك ممثل يشمـل على فلك خارج المركز وعلى متمم، فاختصاص جـانب من متممات الأفلاك الخارجة المركز بالغلظ دون الجانب الآخر ترجيح من غير مرجّح.

**الأمر الثامن:** العـالم عنـدكم قـديـم لكن لا شـكّ في حـدوث الاعـراض والتراكيب فاختصـاص حدوث كلّ واحد منهـا بالوقت المعيّن دون الـوقت الذي حدث فيـه مثله يكون ترجيحـاً من غير مرجّح، فلـزمكم في الصفات المحدثـة ما ألزمتمونا في حدوث العالم.

**الأمر التاسع**: اتصاف مادة كلّ عضو بصورته إمّا أن يكون لاستحقاق تلك المادة لتلك الصورة أو لا يكون كذلك، فإن كان الأوّل لم يكن ذلك الاستحقاق للجسمية المشترك فيها بل لأمر ورائها فيكون كلّ جزء من حامل ذلك الاستحقاق موصوفاً به والقوّة القائمة بحامل ذلك الاستحقاق كذلك. فإمّا أن يكون تأثير القوّة في ذلك الجسم تأثيراً متشابهاً، والجسم الذي يكون متشابه الشكل هو الكرة، فتكون أعضاء الحيوانات على شكل كرات مضموم بعضها إلى بعض، هذا خلف. أو لا يكون تأثيرها فيها متشابهاً مع أنّ نسبتها إلى جميع أجزاء الحامل على السوية فقد جوزتم في الموجب أن يترجح بعض آثاره على البعض مع استواء نسبته إلى الكل، فإن جوزتموه في الموجب فتجويزه في القادر أولى. وإن كان الثاني كان واهب الصورة قد خصص كلَّ واحد من مواد الأعضاء بصورة مخصوصة مع أنّ نسبة جميع تلك [1] المواد إلى جميع تلك الصور على السواء وذلك يقدح في أصل دليلكم.

قالت الفلاسفة: حاصل أجوبتكم كلّها يرجع إلى شيء واحد وهو أنّكم اخترتم [2] أنّ كلّ ما لابدّ منه في المؤثرية لم يكن حاصلاً في الأزل. [3]

**أمّا أوّلاً**: فلأنّ الفعل [4] لم يكن ممكناً في الأزل فشرط جوازه ووجوده عن المؤثر انتفاء الأزل، وانتفاء الأزل لم يكن ثابتاً في الأزل، فلا يكون شرط التأثير موجوداً، فلا يكون كلّ ما لابدّ منه في المؤثرية حاصلاً في الأزل.

**وأمّا ثانياً**: فلأنّ شرط الوجود ترجيح القادر وذلك الترجيح لم يكن حاصلاً

---

١. «تلك» ساقطة في ق.

٢. ق: «أجزتم».

٣. أو أنّ الممكن لا يحتاج إلى المرجّح. المطالب العالية ٤:٥٩.

٤. ق: «العقل».

في الأزل، وإلاّ لوجد العالم في الأزل، فلم يكن كلّ ما لابدّ منه في المؤثرية حاصلاً في الأزل.

**وأمّا ثالثاً:** فلأنّ شرط التأثير الإرادة المتعلقة بذلك الوقت الذي حدث فيه وذلك الوقت لم يكن حاصلاً في الأزل، فلا يكون كلّ ما لابدّ منه في المؤثرية حاصلاً في الأزل.

**وأمّا رابعاً:** فلأنّ شرط التأثير حصول الوقت الذي تعلّق العلم بإيجاده فيه وذلك الوقت لم يكن حاصلاً في الأزل، فلا يكون كلّ ما لابدّ منه في المؤثرية حاصلاً في الأزل.

**وأمّا خامساً:** فلأنّ شرط الايجاد حصول المصلحة وتلك المصلحة لم تكن حاصلة إلاّ في وقت إيجاده، فلا يكون كلّ ما لابدّ منه في المؤثرية حاصلاً في الأزل.

**وأمّا سادساً:** فلأنّ الوقت الذي يمكن فيه وجود العالم شرط لوجود العالم وهو جزء من المؤثر التام، ولم يكن حاصلاً في الأزل.

**وأمّا سابعاً:** فلأنّ الأزلية إذا كانت مانعة من [1] وجود العالم كان نفيها شرطاً في إيجاده ونفيها لم يكن حاصلاً في الأزل، فلم يكن ما لابدّ له في المؤثرية حاصلاً في الأزل.

فظهر أنّ حاصل هذه الأجوبة كلّها راجع إلى أحد القسمين اللذين أبطلناهما، وهو أنّ كلّ ما لابدّ له في المؤثرية لم يكن حاصلاً في الأزل.

**وأمّا ثامناً:** فلأنّ شرط حدوث العالم حضور وقته وقبل العالم لا وقت، فلم يكن الشرط حاصلاً في الأزل.

ثمّ نجيب عن كلّ واحد واحد على التفصيل:

---

١. ق: «في».

**أمّا الأوّل:** فـلأنّ هذا المختـار إمّا أن لا يمكنـه إيجاد العالم في وقت آخـر أو يمكنه ذلك فإن لم يمكنه ذلك فهو إمّا أن يكون لأجل خاصيّة في هذا الوقت أو لا لخاصيّة فيه، والأوّل باطل لتساوي الأوقات كلّها في الماهية بالضرورة فيستحيل أن يختصّ الواحد منها بحكم واجب.

وأيضـاً صحّة حـدوث العالم في نفسـه وصحّـة محدثية البـاري تعالى لـه إن اختصتا بذلك الوقت كانتا قبله ممتنعتين لذاتيهما ثمّ انقلبتا إلى الإمكان، وانقلاب الحقـائق محال لافضائه إلى السفسطـة ويلزم نفـي الصانـع على ما تقـدّم. وإن لم تختصا بذلك الوقت كان المؤثر متمكناً من التأثير في غير ذلك الوقت.

وأيضاً فذلك الوقت إن امتاز عن سائر الأوقات في اختصاصه بهذه الصحّة كان ذلك الوقت موجوداً قبل حدوث العالم، وهو يقتضي قدم الزمان. و لأنّ الوقت من العالم فيكون العالم موجوداً قبل أن يكون موجوداً.

وأيضاً فتلك الصحّـة لمّا لم تكن حاصلـة قبل ذلك الوقت ثـمّ حصلت فيه فإن لم يكن لها مـؤثر أصلاً فقد حـدث الشيء لا عن مؤثر، وهو محال ويسـدّ باب إثبات الصانع. وإن كان لها مؤثر نقلنا الكلام إلى صحّة تأثير ذلك المؤثر في تلك الصحّة أنّها مختصة بذلك الوقت أو غير مختصة، ويعود الكلام الأوّل بعينه.

و إن لم يكن لخاصيّة في ذلك الوقت كانت تلك المؤثرية الواجبة غير موقوفة على اعتبار شيء من الأوقات ومتى كان كذلك وجب دوام تلك المؤثرية.

وأمّا إن كان الفاعل مختاراً يمكنه أن لا يـوجد العالم في الوقت الذي أوجده فيه فيكون إيجاد العـالم في الوقت الذي أوجده فيه ممكناً فيحتـاج إلى المؤثر، ويعود الإشكال.

لا يقال: القـادر يرجح لا لأمـر، كالهارب من السبـع وشبهه. أو أنّ الإرادة الأزلية خصصت ترجيح المقدور على غيره لذاتها في وقت معين.

لأنّا نقول: تقدم إبطال الترجيح من غير مرجّح، وسيأتي هنا. والقادر إن لم يمكنه اختيار العالم في غير ذلك الوقت فهو موجب. و لأنّ اختيار إيقاع ذلك الفعل يبطل عند وقوعه، فذلك الاختيار لا يكون واجباً لذاته ولا من لوازم ذاته، فيكون وجوبه تعالى غير ذاته وهو محال؛ لأنّ ما عدا ذاته يستند إلى اختياره فلا يجوز أن يكون اختياره مستنداً إلى ما عدا ذاته. وإن أمكنه لم يترجح أحد الاختيارين إلاّ لمرجّح ، فإن كان اختياراً آخر تسلسل أو انتهىٰ إلى ذاته، وذلك عوداً إلى ما قلناه.

وأمّا الثاني: فهو باطل، لأنّ العمدة في إثبات الصانع احتياج الممكن إلى المؤثر، فلو جوزنا ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجّح لم يمكننا أن نحكم في شيء من الممكنات باحتياجه إلى المؤثر، وهو يسدّ باب إثبات الصانع. ونمنع تساوي الطرفين في صورة الهارب من كلّ الوجوه.

سلّمنا، لكنّه يرجّح لأنّه يعتقد ترجيح أحدهما على الآخر من بعض الوجوه أو يغفل عن أحدهما، فأمّا لو اعتقد تساويهما من كلّ الوجوه فانّه يستحيل منه والحال هذه أن يسلك أحدهما، لأنّ الإنسان إذا تعارضت دواعيه إلى الحركات المتضادة فانّه يقف في ذلك الموضع ولا يمكنه أن يتحرك إلاّ عند المرجّح.

أونقول: لا نسلّم انتفاء المرجّح فجاز أن يرجّح أحدهما لأمر لا نعلمه وكذا باقي الصور. وأيضاً لمّا تساوى الفعل والترك بالنسبة إلى القادر كان وقوع أحدهما من غير مرجح اتفاقاً وحينئذٍ يجوز في سائر الحوادث ذلك ويلزم نفي الصانع.

وأيضا لمّا استويا بالنسبة إليه فترجّح أحدهما إن لم يتوقف على نوع مرجّح منه كان وقوعه لا بايقاعه بل من غير سبب فيلزم نفي الصانع، وإن توقّف عاد التقسيم فيه أنّه هل كان حاصلاً في الأزل أم لا؟

وأمّا الثالث: فباطل، لأنّا لا نعلل أصل كون الإرادة مرجّحة بل نعلل كونها

مرجّحة لهذا الشيء على ضدّه، ولا يلزم من تعليل خصوص المرجّحية تعليل أصل المرجّحية، فإنّ الممكن لمّا دار بين الوجود والعدم حكمنا بأنّه لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلاّ لمرجح، ولا يكون ذلك تعليلاً لأصل كونه ممكناً، فكذا هنا. والحاصل أنّ كون الإرادة مقتضية للترجيح ذاتي، فأمّا هذا الترجيح فلا.

لا يقال: لو كانت مرجّحية المعيّنة مقتضية علّة لكان مطلق مرجّحيته مقتضياً علّة.

لأنّا نقول: الملازمة ممنوعة، لأنّ المرجّحية المطلقة لا توجد وإنّما الموجود مرجّحية خاصة وهي واقعة على نعت الجواز فتستدعي مسبباً، كما أنّ الممكنات دائماً مستدعية مؤثراً لامن حيث إنّها ممكنة بل من حيث إنّها لا تخلو عن طرفي الوجود والعدم اللذين هما متعلّق الإمكان.

و أيضاً إرادته إن لم تكن صالحة لتعلّق إيجاده في سائر الأوقات كان موجباً بالذات فلزم قدم العالم. وإن كانت صالحة فترجّح بعض الأوقات بالتعلق إن لم يتوقف على مرجّح وقع الممكن لا عن المرجّح. وإن توقّف عاد الكلام فيه وتسلسل.

وأيضاً تعلّق إرادته بإيجاده إن لم يكن مشروطاً بوقت مّا لزم قدم المراد، وإن كان مشروطاً به كان ذلك الوقت حاضراً في الأزل، وإلاّ عاد الكلام في كيفية احداثه ويتسلسل.

وأمّا الرابع: فباطل، لأنّ العلم بالوقوع تبع [1] الوقوع ووقوع ذلك الشيء تبع الأمر الذي خصصه بالوقوع دون مثله وهو الإرادة فلو عللنا تعلّق الإرادة بوقوعه بتعلق علم الله بوقوعه دار. وأيضاً تغير المعلوم محال فيمتنع عقلاً إحداثه في وقت علم عدم حدوثه فيه وعدم إحداثه في وقت علم حدوثه فيه، وهو يقتضي كونه

---

١. ق: «مع».

موجباً بالذات.

وأمّا الخامس: فباطل أيضاً، لأنّ المصلحة التي تحصل من خلق الله تعالى العالم في ذلك الوقت دون سائر الأوقات إن أمكن حصولها بتقدير خلق الله تعالى العالم في وقت آخر، لم يكن ذلك مرجّحاً لذلك الوقت على سائر الأوقات. وإن لم يمكن حصولها في سائر الأوقات فيكون حصول تلك المصلحة بتقدير حدوث العالم في وقت آخر محالاً، فتلك الاستحالة إمّا أن تكون لعين الشيء وذاته أو لأمر لازم أو لأمر عارض، والأقسام باطلة لما مرّ.

وأيضاً فلأنّا نعلم بالضرورة انّا لو قدّرنا أنّ الله تعالى خلق العالم قبل خلقه بآن واحد أو خلقه أزيد من المقدار الذي خلقه بجزء لا يتجزأ أو أنقص منه بذلك المقدار لم يختلف بسبب ذلك شيء من مصالح المكلّفين لا سيّما إذا لم يخلق الله تعالى فيهم علماً بذلك.

وأيضاً حدوث وقت تلك المصلحة إن كان لا لمحدث لزم نفي الصانع، وإن كان لمحدث عاد الكلام فيه.

وأيضاً تلك المصلحة إن كانت حاصلة قبل ذلك الوقت لزم حدوثه قبله، وإن وجب حدوثه في ذلك الوقت جاز في غير ذلك ولزم نفي الصانع، وإن لم يجب عاد الكلام في اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة وتسلسل.

و لأنّ فاعلية الله تعالى إن اعتبر فيها رعاية المصالح وجب فيما لا مصلحة فيه أن لا يوجده، لكن خلق الكافر وتكليفه مع العلم بانّه لا يستوجب إلّا العقاب ليس مصلحة فوجب أن لا يوجد. وإن لم تعتبر فيها تلك بطل أصل الجواب.

وأمّا السادس: فباطل لما تقدّم من امتناع انقلاب الممتنع لذاته ممكناً لذاته. ولأنّ الماهية لا يمتنع قبولها للوجود أو لا قبولها له، فيكون شاملاً للأوقات.

**وأمّا السابع:** فباطل بما تقدّم من أنّ التأثير لا يستدعي تقدّم العدم. وأيضاً يعارض بأنّه لو وقع العالم قبل الوقت الذي وقع فيه بمقدار سنة فقط لم يصر بذلك أزلياً فحينئذٍ يتحقّق الإشكال وهو أنّ إمكان حدوث العالم ليس له ابتداء، إذ لا وقت يفرض أن يكون مبدأً للإمكان إلاّ وهو ممكن الحدوث قبله وأنّه لا يصير أزلياً بأن يوجد قبله بآن واحد. وإذا امتنع أن يكون لإمكانه مبدأ ثبت أنّه دائماً ممكن الثبوت.[1]

وأمّا المعارضات فضعيفة.[2]

**أمّا الأوّل:** فلأنّ تعين النقطتين للقطبية وتعين تلك الدائرة للمنطقية والخط للمحورية إنّما كان لأجل أنّ الفلك إذا تحرك على الوجه الذي تحرك عليه فانّه يستحيل عقلاً أن تصير سائر النقط قطباً وسائر الدوائر منطقة، فإذن تعيّن الأقطاب والمناطق بسبب تعين الحركات. وتعين الحركات لأُمور ثلاثة:

**الأوّل:** إنّ نظام العالم السفلي لا يحصل إلاّ بالحركة على هذا الوجه.

**الثاني:** الحركة من المشرق إلى المغرب مضادة للحركة من المغرب إلى المشرق

---

١. ق: «القبول».

٢. قال الرازي: «واعلم أنّا قبل الخوض في الجوابات المفصلة نذكر كُلاماً كلياً عقلياً في دفعها: فنقول: إنّ النقوض المذكورة، إنّما أوردتموها على قولنا: الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلاّ لمرجّح. فهل أنتم تعترفون بصحّة هذه المقدمة أو تنكرونها؟ فإن سلمتم صحّتها فقد زالت تلك النقوض وتلك المعارضات، لانّها بأسرها واردة على هذه المقدمة فلما كانت هذه المقدمة صحيحة كانت تلك النقوض والمعارضات كلّها فاسدة مدفوعة باطلة. وأمّا إن منعتم صحّة هذه المقدمة، فحينئذٍ لا يمكنكم أن تستدلوا بإمكان الممكنات وحدوث المحدثات على وجود موجود واجب الوجود، وذلك في نهاية الفساد والبطلان. فهذا كلام كلي في دفع هذه النقوض والمعارضات على سبيل الإجمال». المطالب العالية ٤: ٧٩.

ولا يلزم من كون الشيء قابلاً للشيء كونه قابلاً لضده. [١] فإذن لا يكون اختصاص الفلك بإحدى الحركتين دون الأُخرى ترجيحاً لأحد المثلين على الآخر بل ترجيحاً للشيء على ما يخالفه وهو غير منكر، إنّما المنكر ترجيح الشيء على مثله.

**الثالث**: حركات الأفلاك لأجل التشبه بالعقول المفارقة، وإذا كان كذلك فمن المحتمل أن يكون التشبه لا يحصل إلّا بالحركة المخصوصة، فلذلك اختار الفلك تلك الحركة على سائر الحركات.

وبهذه الأجوبة الثلاثة خرج الكلام في البطء والسرعة.

قال أفضل المحقّقين: «اختصاص أحد الأوضاع الفلكية بأن يستدير عليه الفلك من سائرها يجب أن يكون بحسب مخصص عائد إلى محركه، إذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وإن لم يعرف وجه التخصيص بالفعل [٢]، ولمّا وجد[٣] متحركاً على وضع مّا حكم بوجود [٤] ذلك المخصص بالإجمال، وحكم بأنّ ذلك المخصص بعينه يجب أن يكون مانعاً عن الاستدارة على سائر الأوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد». [٥]

**وأمّا الثاني والثالث**: فلأنّ مادة كلّ فلك لا تقبل غير ذلك النوع من الحركة، أو أنّها وإن كانت قابلة لسائر الأنواع لكن العناية بالسافلات لا تحصل إلّا من

---

١. لأنّه لم يثبت في العقل: أنّ الماهيات المختلفة يجب استواؤها في اللوازم والأحكام. نفس المصدر: ٨١.

٢. في المصدر: «بالتفصيل».

٣. في المصدر: «وجده».

٤. في بعض نسخ المصدر: «بجوده»، وهو خطأ.

٥. شرح الإشارات ٢: ٢٣٣ـ٢٣٤.

هذه الحركة، أو لأنّ تشبه كلّ فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه لا تحصل إلاّ بهذه الحركة.

**وأمّا الرابع:** فلأنّ مادة كلّ فلك غير قابلة لما هو أزيد من المقدار الحاصل لفلكها أو أنقص، ولمّا كان الزائد والناقص محالين لاجرم استمر ذلك الامتناع، وأمّا حدوث العالم قبل أن حدث فلو كان ممتنعاً استمر ذلك الامتناع ولما حدث أصلاً، فلمّا حدث علمنا أنّه ممكن في كلّ وقت.

**وأمّا الخامس:** فاختصاص الكواكب والتداوير والأوجات والحضيضات بمواضع معينة من الفلك، فلأنّا لا نقول: حصل الفلك أوّلاً ثمّ حصل الكوكب[1] وأحدث فيه نقرة حتى يرد السؤال بأنّه لِمَ أحدث النقرة من ذلك الجانب دون سائر الجوانب؟ بل نقول: حدث الفلك والكوكب معاً، ويلزم من حدوث الكوكب حصول تلك النقرة، ثمّ استحال بعد ذلك انتقال الكوكب منه لاستحالة الخرق على الفلك.

فالحاصل: أنّ موضع الكوكب لو تعين قبل حصول الكوكب فيه كان هذا السؤال لازماً. فأمّا إذا كان تعيّن تلك الأحياز والمواضع بسبب[2] اختصاصها بها فلا، فإنّ ذلك الحيز إنّما صار ذلك الحيز بحصول ذلك الكوكب فيه وإلاّ كان مُصمتاً من[3] غير تلك الحفرة والنقرة.

ثمّ إنّ الكوكب بعد اختصاصه بذلك الموضع امتنع عليه التبدل لامتناع الخرق على الفلك، **وهو جواب السادس والسابع.**

**وأمّا الثامن:** فلأنّ حدوث الحوادث في عالمنا هذا إنّما يكون لأنّ المواد

---

١. ج: «الكواكب».

٢. ج: «السبب».

٣. ق: «عن».

العنصرية بسبب اختلاف الحركات السماوية الدورية يختلف استعدادها بحسب الاستعدادات المختلفة تفيض [1] عليها من العقل الفعال كيفيات مختلفة، فلولا الحركات السماوية لاستحال حدوث الحوادث في عالمنا هذا، ثمّ تلك ا لحركات السماوية لابدّ وأن يكون كلّ واحد منها مسبوقاً بغيره لا إلى أوّل ليكون كلّ متقدم متقرباً للعلّة الموجدة إلى المعلول بعد بعدها عنه، وذلك هو الذي يقتضي قدم العالم.

والأصل في ذلك أنّ العلّة قد تكون معدّة وقد تكون مؤثرة.

أمّا المعدّة فيجوز تقدمها على المعلول لأنّها غير مؤثرة في الوجود بل هي تقرّب العلّة إلى المعلول. وأمّا المؤثرة فانّها يجب أن تكون مقارنة للأثر معه. مثاله في الأفعال الطبيعية: أنّ الثقل علّة للهوى، ثمّ إنّ الثقل لا ينتهي بحركته إلى حدّ من حدود المسافة إلاّ ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لأن يتحرّك منه إلى الحدّ الذي يليه، فالحركة السابقة علّة لحصول الاستعداد والمؤثر في وجود الحركة هو الثقل وهو موجود مع الأثر.

ومثاله من الأفعال الإرادية: أنّ مريد الحج تكون تلك الإرادة الكلية سبباً لحدوث إرادات جزئية مترتبة يكون كلّ واحدٍ منها علّة بالعرض للآخر، فانّه لا تنتهي الحركة إلى حدّ من حدود المسافة إلاّ و يكون انتهاؤه إلى ذلك الحدّ سبباً لأن يحدث له قصد آخر جزئي إلى أن يتحرك منه إلى الحدّ الذي يليه، والمؤثر في وجود تلك الحركة هو القصد الكلي وهو مقارن لجميع أجزاء الحركة موجود معها. فلهذه الحوادث سبب قديم هو الواهب للصور المفيض للوجود، لكن فيضانها عنه موقوف على صيرورة المادة مستعدة لقبول ذلك الفيض، وصيرورة المادة مستعدة بعد أن لم تكن إنّما تكون بواسطة الحركات والتغيرات حتى يكون كلّ سابق علّة

---

١. كذا.

لاستعداد المادة لقبول اللاحق.

فإذن لا يمكن أن يحدث شيء من الأشياء إلّا بواسطة حركة تقرّب العلّة إلى المعلـول، وتجعل المادة مستعـدة لقبـول التـأثير. وأيّ شيء يفـرض أن يكـون أوّلاً للحوادث فلابـدّ وأن تكون قبله حركة وتغير ليكـون سبباً لحدوث ذلك الاستعداد في ذلك الوقت، فعلى هذا النهج يمكن حدوث الحوادث.

لا يقال: تجدد مؤثرية المؤثر يستدعي علّة.

لأنّا نقول: المؤثرية حكم إضافي لا وجود له في الخارج فلا يستدعي علّة.

و لنعقد في هـذا الموضع مبدأ برهـانٍ آخر على دوام الفاعلية، فنقـول: هذه الحوادث لابدّ لها من أسبّاب، ولابـدّ وأن تكون أسبابها حادثة أو مشـاركة في أُمور حادثة، فإمّـا أن يكون حدوثها لحدوث عللها دفعة أو لحدوث قـرب عللها منها، والأوّل يوجب وجود علل ومعلولات غير متناهية معاً، وهو محال.

فإذن حدوثهـا لأجل قرب عللها منهـا وذلك القرب لأجل أنّ السـابق علّة لصيرورة ذلك الحادث مستعـداً لقبـول الفيض عن واهب الصـور، فتلك الأُمـور المتعاقبة إن كانت آنيّة لزم تتالي الآنات، وقد تقدّم بطلانه.

وأيضاً لا يكـون بينها اتصال بل هي متقـاطعة فلا يكون وجـود شيء منها متعلقاً بوجود الآخر فلا يكون السـابق منها واجب الانتهاء إلى اللاحق، فلا يكون علّة معدّة وقد فرض كذلك، هذا خلف.

فإذن بين تلـك الحوادث اتصال. فإذن الآنـات غير موجـودة بالفعـل، بل يمكن فـرضها في ذلك الشيء فـرضاً بحيـث متى فرض فيـه آن كان مشتركـاً بين الجزئين ويكون نهايـة للماضي وبدايـة للمستقبل، والذي هـذا حالـه هو الـزمان، والزمـان متعلق الوجود بـالحركة، فثبت أنّ السبب القـريب لحدوث الحوادث أمر

متقضٍ متصل غير مركّب من أُمور غير قابلة للقسمة. و ذلك أيضاً مبدأ من مبادي نفي الجزء الذي لا يتجزأ.

فظهر منه أنّه يمتنع حدوث حادث إلاّ وقبله حادث آخر لا إلى نهاية.

**وأمّا التاسع**: فلأنّ اختصاص مادّة كلّ عضو بصورته لأنّ تلك المادة كانت مستعدة لتلك الصورة بسبب أُمور حادثة سابقة عليها. والسبب في حصول تلك الأُمور السابقة حال حصولها أُمور أُخر سابقة عليها لا إلى أوّل.

**والجواب**: قولكم: «إنّه قد تقرر في بداية العقول أنّ الممكن كيف كان لا بدّ له من مرجّح سواء كان قادراً أو لم يكن» مسلّم، فانّا نوجب استناد الممكن إلى المؤثر، لكن ليس بحثنا في ذلك بل في تجويز وقوع أحد طرفي الممكن غن المؤثر لا لمرجح؛ فإنّا ندعي الضرورة فيه، كالهارب من السبع والجائع والعطشان إذا تساوت الأشياء المؤدية إلى مطلوبه، فانّه يختار أحدها لا لمرجح.

ولا نقول: إنّه يقف متحيراً حتى يدركه السبع أو يشتد جوعه أو عطشه. ولو خطر ببال أحد شيء يمكن أن يكون مرجّحاً مثل أن يكون أحد الجوانب أقرب إليه أو أحسن لوناً أو أكثر نضجاً، فلنفرض الاشتراك في هذه الأُمور.

وأيضاً يقتضي دوام المعلول الأوّل لوجوب دوام واجب الوجود ودوام الثاني لدوام الأوّل وهلم جراً، وهو ينفي الحدوث أصلاً. والقادر يمكنه الإيجاد في غير ذلك المؤثر.

قوله[1]: «إمّا أن يعتبر في تعلّق الإرادة بإيقاع العالم في وقت معيّن ذلك الوقت أو لا يعتبر» ضعيف، لأنّكم إن عنيتم بكون ذلك الوقت معتبراً أنّ للوقت

---

١. أي قول الرازي حكاية عن الفلاسفة في المطالب العالية ٤: ٥٩ وما يليها. كذلك في سائر الموارد الآتية.

أثراً في كـون الإرادة متعلّقة بإيقـاع العالم في ذلك الـوقت فذلك لا نقـول به. وإن عنيتم به أنّ إرادة الله تعالى اقتضت لذاتها مـن حيث هي هي إيقاع العالم في ذلك الوقت على أن يكـون الوقت ظرفاً للوقـوع لا مقتضياً للإيقاع، فهـو حق. وأنتم ما ذكـرتم في إبطـال هذا الاحتمال شيئـاً ولا يلـزم منه دوام العـالم. وكما استنـد أصل الترجيـح إلى الإرادة كـذا الترجيح الخاص، وإلاّ لكـان مـوجبـاً بـالنسبـة إلى الخصوصية، وهو محال.

وبالجملة فكلّ فعل إرادي سواء كـان كلياً أو شخصياً فانّ الإرادة مخصصة له بالإيجاد لذاتها، وإذا تعلّقت بوقت خصصت ذلك الوقت على سبيل الوجوب. ولا يلزم كونـه تعالى موجِباً، لأنّ الموجب هـو الذي يفعل لا[1] بالقصد والإرادة . ليس الذي يفعل بإرادةٍ موجبة للتخصيـص لذاتها وإرادته متعلّقة بإيجاده في وقت مقدّر. وليس بحادث، لأنّه أمر مقدّر لا محقّق فلا يكون حادثاً.

والعلم التابـع هو الإنفعالي لا الفعلي، وتغير المعلـوم محال من حيث العلم الـذي هو فـرض لمطـابق العلم، ولا ريب في وجـوب الشيء حـال فرض وجـوده وحـال فرض مطـابق وجـوده .و المصلحـة إذا فرض اختصـاصهـا بوقـت امتنع حصولها في غيره. وادعاء العلـم بعدم اختلال شيء من المصالـح على تقدير إيجاد العالم قبله بآن أو على تقديـر حصول أزيد منه [2] في المقدار، دعوى باطلة. وخلق الكافر مصلحة وكذا تكليفه، وسيأتي البحث فيه إن شاء الله تعالى.

والانقلاب غير حاصل، لأنّ فرض الامتناع في وقت لا يزول فانّه دائماً ممتنع في ذلك الوقت، وقبل الوقت لا وقت حتى يفرض فيه إمكان وجود العالم.

قولـه: «تعيّن النقطتين المخصوصتين للقطبيـة والدائرة المخصـوصة لكـونها

---

١. «لا» ساقطة في ق.

٢. ج: «فيه».

منطقة والخط لكونه محوراً لأجل تعين تلك الحركة».

قلنا: لا نزاع في ذلك، ولكن لماذا اختص الفلك المعيّن بالحركة المخصوصة؟

قوله: «لأنّ نظام العالم لا يحصل إلاّ بالحركة على هذا الوجه».

قلنا: هذا باطل، لأنّا نعلم بالضرورة أنّا لو قدّرنا حركة الكواكب هذه الحركة المخصوصة وعلى بطئه وسرعته، لكن إلى ضدّ تلك الجهة فانّه لا يختل شيء من منافع العالم.

سلّمنا، لكن يبطل أصل الدليل، لأنّه إذا جاز لكم أن تزعموا أنّ الفلك اختار الحركة المخصوصة رعاية منه لنظام العالم، فلِمَ لا يجوز أن يقال: الباري تعالى إنّما اختار ايجاد العالم في الوقت المعيّن رعاية منه لنظام العالم ورعاية لمصلحة العالم؟ وبأيّ شيء يقدح في هذا أمكن أن يقدح به فيما ذكرتموه.

قوله: «الحركة من جهة إلى أُخرى تضاد الحركة من الجهة الأُخرى إلى الأُولى ولا يلزم من كون الشيء قابلاً لشيء كونه قابلاً لضدّه».

قلنا: لا نزاع في مضادة هاتين الحركتين، ولكن قد دللنا على أنّ كلّ عرض يصحّ أن يتصف به جسم يصحّ أن يتصف به كلّ جسم، وإذا كان كذلك فالحركة من المشرق إلى المغرب حاصلة في الفلك الأوّل فيلزم أن يكون الفلك الثاني قابلاً لها وبالعكس فيكون اختصاص كلّ واحدٍ من الفلكين بإحدى الجهتين لا لمرجح، وذلك يبطل كلامكم.

قوله: «حركات الأفلاك لأجل التشبه بالعقول فجاز أن يكون التشبه حاصلاً بإحدى الحركتين دون الأُخرى، فلهذا اختار الفلك تلك الحركة على سائر الحركات».

قلنا: هذا باطل، لأنّ الفلك إذا حاول التشبه بالعقول[1] فليس ذلك لأنّه يحاول أن يجعل نفسه مثل العقل؛ لأنّ الجسم لا يصير عقلاً لاستحالة انقلاب الأجناس، بل المعيّن من هذا التشبه أنّ الفلك يحاول أن يحصّل بالفعل كلّ الكمالات التي يمكن حصولها له كما أنّ العقل قد حصل له بالفعل من الكمالات كلّ ما يمكن الحصول له، وإن كان المعنى من التشبه ذلك لم يكن اختلاف ماهيات العقول موجباً اختلاف هذه الحركات، لأنّ العقل المجرّد كيف كان حقيقته وماهيته فإن تشبه الفلك به من الوجه المذكور لا يختلف أصلاً.

لا يقال: ماهيات العقول مختلفة فلا يلزم من كون ماهية عقل موجبة لحركة[2] مخصوصة كونها موجبة حركة أُخرى، لأنّه ليس الموجب لذاته شيئاً موجباً لذاته كلّ شيء.

لأنّا نقول: لا نزاع في ذلك، ولكن العقل لمّا لم يكن جسماً ولا جسمانياً كانت نسبته إلى جميع الأجسام المتماثلة واحدة فلم يكن بأن يختصّ بعض الأجسام لقبول أثره الخاص أولى من غيره إلاّ لأمر زائد على الجسمية، وذلك الزائد إن كان حالاً في الجسم عاد السؤال فيه وإن كان محلاً له كان باطلاً لما مرّ من أنّ الجسمية لا محلّ لها.

قوله: «انتقار الموضع المعيّن من الفلك ليس متأخّراً عن وجود الفلك».

قلنا: هذا باطل، لأنّ كون ذلك الموضع للكوكب عبارة عن السطح مع إضافة خاصة وهي كونها محيطاً بجسم آخر فتلك الإضافة متأخرة عن ذلك السطح المتأخر عن وجود الجسم فيكون حصول تلك النقرة متأخراً لا محالة عن

---

١. ج: «العقل».

٢. ج: «حركة».

تكون جسم الفلك، وذلك يبطل ما ذكرتموه، وهو جواب عذرهم عن المتممات.

قوله على المعارضة الثامنة [١]: «حدوث الحوادث إنّما كان لأنّ الحركات السماوية معدّة لفيضان تلك الحوادث عن واهب الصور».

قلنا: هذه عبارات هائلة، ونحن نذكر تقسيماً حاصراً يبطلها، فنقول: علّة هذه الحوادث إن كانت قديمة فإن لم يتوقف فيضانها عن تلك العلّة القديمة على حدوث حادث كان ذلك اعترافاً بأنّ المؤثر القديم لا يجب أن يكون أثره قديماً، فيبطل أصل دليلكم. وإن توقّف فالعلّة قبل حصول الشرط ما كانت علّة بالفعل وعند حصوله صارت علّة بالفعل، فكونها علّة بالفعل حكم حادث لتلك الماهية بعد أن لم يكن فلابدّ لها من مؤثر، وذلك المؤثر إن كان سابقاً عليه فقد أمكن أن تكون علّة وجود الشيء مقدماً عليه، وإذا جاز ذلك جاز استناد وجود كلّ حادث إلى حادث آخر قبله لا إلى أوّل، كما هو مذهب الفلاسفة، من غير أن يستند ذلك الحادث إلى مؤثر قديم، وذلك يسدّ باب إثبات المؤثر القديم. وإن كان المؤثر في تلك العلّة أمراً مقارناً له فالمقارن إن كان معلولاً له دار، وإن لم يكن معلولاً فالكلام في حدوث ذلك المقارن كالكلام في الأوّل وتسلسل، وتعود الأقسام المذكورة بعينها.

وإن كانت علّة الحادث المعيّن حادثة أيضاً فذلك الحادث إن وجب أن يكون معه كان الكلام فيه كالكلام في الأوّل فيلزم إثبات علل ومعلولات لا نهاية لها معاً، وهو يسدّ باب إثبات الواجب. وإن كان سابقاً عليه كان هو أيضاً مستنداً إلى حادث آخر سابق عليه لا إلى أوّل على ما هو مذهب الفلاسفة، وذلك يسدّ باب إثبات الصانع. فثبت أنّه إمّا أن يلزمهم نفي الصانع أو الاعتراف بمؤثر قديم يتخلف أثره عنه.

١. في النسخ: «الخامسة»، و ما أثبتناه هو الصواب.

لا يقال: أنتم بنيتم هذا الكلام على أنّ علّية العلّة المؤثرة حكم زائد على ذاتها، وهو ممنوع.

لأنّا نقول: الفلاسفة اتّفقوا أنّ مقولة أن يفعل أحد أجناس الأعراض، فلا يمكنكم الإمتناع من ذلك هنا.

ثمّ نقول: هذه الشبهة التي ادعيتم قوتها لا تدل على قدم الأجسام لاحتمال أن يقال: إنّ واجب الوجود مريد بإرادات حادثة لا أوّل لها وكلّ سابق منها علّة لحصول اللاحق على الوجه الذي ذكرتموه في الحركة ثمّ تلك الإرادات انتهت إلى إرادة حادثة متعلّقة بإيجاد الأجسام. فعلى هذا: الحوادث وإن لم تكن لها بداية إلّا أنّ الأجسام مع ذلك تكون حادثة.

لا يقال: هذا مبني على أنّه تعالى عالم بالجزئيات قاصد إلى إيجادها.

لأنّا نقول: سيأتي إثباتها.

سلّمنا : فلِمَ لا يجوز أن يكون واجب الوجود لذاته علّة لوجود موجود غير جسماني له إرادات جزئية لا بداية لها، ثمّ إنّها انتهت تلك الإرادات إلى إرادة متعلّقة بخلق الأجسام؟ وعلى هذا الفرض تكون الأجسام محدثة.

لا يقال: القصود الجزئية لا تحصل إلّا مع الإدراكات الجزئية وهي لا تحصل إلّا مع الآلات الجسمية، فيلزم من لا أوّلية تلك الإرادات لا أوّلية الجسم.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ الإرادات الجزئية إنّما تحصل بالآلات الجسمانية. وهذا الاحتمال مذهب قوم من الحكماء القائلين بحدوث العالم، وكان محمد بن زكريا الطبيب من المتأخرين ناصراً له، ولم يستقل أحد من أصحاب أرسطوا بإبطاله.

والجواب عن الثاني[١]: أنّه معارض بالحادث اليومي، فـانّه صحيح الوجود في الأزل وإلاّ لم يـوجـد فيكـون واجب الـوجـود في الأزل لما قلتم، لكنّـه حـادث بـالضرورة، فما هو جـوابكم عنـه فهو جـوابنا عـن العالم.فإن أجبتـم بأنّ الحادث المعيّن كان ممتنعاً في الأزل ثـمّ انقلب ممكناً فيما لا يزال، فنحن نقـول في كلّ العالم كذلك. وإن قلتم: إنّه كان ممكنـاً في الأزل مع أنّه لم يجب حصوله في الأزل، فكذا هنا.

ثمّ نقـول: إنّه صحيح الوجـود في الأزل بالنظـر إلى ذاته لا إلى كونـه محدثاً وممتنع في الأزل باعتبار وصف المخلوقية، فـلا يلزم انقلاب الممتنع لذاته ممكناً ولا وجوده أزلاً ولا استحالة العالم في الأزل لـذاته ولا استغناء الحادث عن المؤثر، وبه يعرف بطلان الكبرى.

وعن الثالث: [٢] لا نسلّم سبق الإمكان في الخارج، لأنّه أمر ذهني لا وصفاً ثبوتياً على ما تقدّم [٣] فلا يستـدعي محلاً، وإلاّ تسلسل. وتلازم الهيـولى والصورة، تقدّم بطلانه. [٤] ويعارض بـالهيولى نفسها فانّها ممكنـة فإمكانها ليس حـالاً فيها، لامتناع قبول الشيء تقدّمه عندكم فلها هيولى، وكذا للمجردات الممكنة عندكم.

---

١. من الوجوه التي تمسك بها الفلاسفة لإثبات قدم العالم .تقدم في ص ١٣٧ .

٢. أجاب عنه الشهرستاني أيضاً بأنّ الإمكان أمـر راجع إلى التقدير الذهني. نهاية الاقدام:٣٤. وكذا الرازي في المحصل والمطـالب العالية ٤: ١٧٠ . واعترض عليـه الطوسي وفرّق بين الإمكـان الذي محلّه الماهية وبين الإمكان الذي محلّه المادة؛ بأنّ الأوّل منهما أمر عقلي يعقل عند انتساب الماهية إلى وجودهـا، والثاني عبـارة عن الاستعداد، وهـو استعداد وجـود شيء يكون قبل وجـود ذلك الشيء ويحتاج إلى محلّ، لأنّه عندهم عرض موجود من جنس الكيف.

ثمّ ذكر الجواب الصحيح بأنّ الأُمور الإبداعيّة لا يتصـور فيها استعداد يتقدّم وجودها... نقد المحصل:٢٠٦ـ٢٠٧.

٣. في المجلد الأوّل، ص ١١١ و ١١٢ .

٤. في ج٢، ص ٥٤٦ وما يليها.

وعن الرابع: ما تقدّم من عدم استدعاء السبق الزمان.[١] وانتقاضه بأجزاء الزمان وبواجب الوجود تعالى. ونمنع كون الزمان مقداراً للحركة تابعاً لها، فإنّ بعضهم ذهب إلى أنّه مقدار لمطلق الوجود.[٢]

وعن الخامس: أنّ الإمكان المفترض قبل العالم الذي يتسع لحوادث عشرة أيّام أقلّ من الذي يتسع لعشرين يوماً، إنّما هو أمر ذهني واعتبار عقلي لا تحقّق له في الخارج.

ثمّ ما المراد من هذا الكلام؟ إن عنيتم به أنّه وجد قبل حدوث العالم بأجسامه وأعراضه أمر يتسع لعشرة من الدورات وأمر آخر يتسع لعشرين فهو مصادرة على المطلوب الأوّل، فلِمَ قلتم: إنّه يوجد قبل حدوث العالم مدّة وزمان وهل النزاع إلاّ فيه؟

وإن عنيتم به أنّ الدورات العشرة إذا وجدت كانت أقلّ من الدورات العشرين فمسلّم، ولكن ذلك لا يقتضي وجود زمان قبل حدوث العالم.

ولقد سألت شيخنا أفضل المحقّقين نصير الملّة والدين ـ قدّس الله روحه ـ عن ذلك، فقال: لا فرق بين فرض امتدادين في الزمان أحدهما أطول من الآخر وامتدادين في المكان أحدهما أطول من الآخر، فإن اقتضى الفرض الأوّل وجود زمان محقّق اقتضى الفرض الثاني وجود بعد محقّق. وكما أنّ الأوّل يكون غير متناه

---

١ . إنّ القبلية تستلزم وجود الزمان إذا ثبت أنّها أمر موجود في الخارج. قواعد المرام: ٦١ـ٦٢. وذكر فيه وجوه المنع عن كونها في الخارج.

٢ . راجع المجلد الأوّل من هذا الكتاب، ص ٣٣٤. وقال الرازي: «إنّ أصحاب أرسطاطاليس يحتجون على قدم الزمان، ثمّ لما كان مذهبهم: أنّ الزمان مقدار الحركة، لا جرم أمكنهم أن يستدلوا بقدم الزمان على قدم الحركة، وبقدم الحركة على قدم الجسم. فإذا قلنا المدّة والزمان: جوهر قائم بنفسه، وأنّه ليس من لواحق الحركة، فحينئذٍ لا يمكن الاستدلال بقدم المدة على قدم الحركة والجسم. فلتكن هذه الدقيقة معلومة». المصدر نفسه: ٢٠٠.

كذا الثاني. وكون الأوّل عقلياً والثاني وهمياً تحكّم.

ونعم ما قال، فانّ الجسم الذي يزيد قطره على نصف قطر هذا العالم بعشرة أذرع لا يتسع لـه ما يتسع لنصف قطـر هذا العالم فيلـزم منه إثبـات الخلاء خارج العالم، وهم لا يقولون به.

**وعن السادس:** أنّ الله تعالى متقـدّم على العالم بتقديـر أوقات غير متنـاهية، ولا يلزم من ذلك قـدم الزمان ولا الحركة ولا الجسم. و هذا لو لم يكـن له في الواقع مثال لامكن، فكيـف وأنّ له مثالاً في الواقع وهـو: تقدّم بعض أجزاء الـزمان على بعض.[1]

**وعن السابع:** كذلك أيضاً . ولا يلزم من نفي التقدّم بالزمان في الخارج نفي التقـدم، فانّ الـواجب تعـالى والممتنع كـلاهما لا تحقّق للـوجوب والامتنـاع منهما في الخارج مـع صـدقهما عليهما ذهنـاً، فكـذا هنـا. وتحقيقــه مـا تقـدّم في نفـس الأمر.

**وعن الثامن:** أنّ المفهوم من قولنا: العـالم لم يكن في الأزل،ما هو المفهوم من قولنـا: هذا الزمـان كائن الآن وأنّه ليـس كائناً فيما مضى، وكما لا يـدلّ ذلك على وجود زمان حصل فيه الزمان، فكذا هنا.

**وعن التاسع:** أنّ تميز وقت عدم العالم عن وقت وجوده كتميز الوقت الذي حدث فيه اليوم عن[2] الوقت الذي حدث فيه الأمس، لأنّه لو لم يتميز وقت اليوم

---

١. كتقدم الأمس على اليوم، فإنّـه ليس بالزمان والمدّة، وإلاّ لزم وقوع المدّة في مـدّة أُخرى إلى مالا نهاية له. المطالب العاليـة ٤:١٩٨ . وذكر فيه وجوهاً ستة لأنّه لا يجب أن يكـون تقدّم الباري على العالم بالمدّة والزمـان، ثمّ أجاب عنها. راجع أيضـاً نهاية الاقدام:٣١، وقد فصل فيـه الجواب عن هذه الشبهة.

٢. ج: «من».

عن وقت أمس كان اليوم حاصلاً مع أمس وهو محال، فيكون للزمان زمان. فما هو جوابكم عن ذلك فهو جوابنا عن العالم.و الأصل أنّ الزمان هنا تقديري لا حقيقي.

وعن العاشر: أنّ قولكم:«لو كان العالم محدثاً مستنداً إلى القادر لكان القادر إمّا أن يكون يصحّ منه الفعل أزلاً أو لا » إن عنيتم به أنّه يصحّ منه في الأزل إيجاد الفعل في الأزل، فهو محال.و إن عنيتم به صحّة وجود العالم في نفسه لا باعتبار اسناده إلى القادر، فهو صحيح.أو أنّه يصحّ منه في الأزل إيجاد الفعل فيما لا يزال، فهذه الصحّة ثابتة أزلاً وأبداً، فالذي كان صحيح الوجود في وقت فهو صحيح الوجود أزلاً وأبداً والذي هو ممتنع الوجود فهو ممتنع أزلاً وأبداً.

وأيضاً فمعارض بالحادث اليومي بشرط كونه مسبوقاً بالعدم، فانّه إن كان صحيحاً لذاته لم يلزم ثبوت الصحّة في الأزل فكذا في كلّ العالم، وإن لم يكن صحيحاً فعدم تلك الصحّة إمّا لعدم المقتضي أو لوجود المانع، و[1] يعود التقسيم الذي ذكروه.

قوله:«إذا أوجد الفعل فإمّا أن تبقى قادريته على ذلك الفعل أو لا ».

قلنا: القادرية أمر ثبوتي وهي باقية بعد وجود الفعل.وأمّا تعلقها بالفعل فقد بيّنا أنّه ليس أمراً ثبوتياً في الخارج، بل هي من الأمور الإضافية التي لا وجود لها إلاّ في الذهن.

وعن الحادي[2] عشر: أنّ التغير ليس في العلم بل في تعلقه، كالقدرة. ثمّ يعارض بالحادث اليومي وكلّ الاعراض والصفات والأحوال الحادثة فانّها معلومة له تعالى، فما هو جوابكم عنها فهو جوابنا عن جملة العالم.

---

١. ق: «أو».

٢. ق: «الحادية».

وعن الثاني عشر: أنّ فعله لغرض عائد إلى الغير.[١]

قوله:«حصول نفع الغير إن ساوى عدم حصوله بالنسبة إليه كان ترجيحاً من غير مرجّح، و إلاّ كان مستكملاً».

قلنا: إن عنيتم بذلك أنّه إذا كان حصول الغرض لغيره لا يتضمن حصول كمال له وعدم حصول ذلك الغرض لذلك الغير لا يتضمن فوات كمال عنه وجب أن لا يكون ذلك حاملاً له على الفعل، وهو ممنوع؛ لأنّ مجرّد انتفاع الغير يصلح داعياً للفاعل إلى الفعل. نعم الفاعل الذي هذا شأنه يستحقّ المدح والثناء بحيث لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لم يحصل ذلك الاستحقاق. فإن عنيتم بالاستكمال هذا، فلِمَ قلتم: إنّه محال؟ وما الدليل عليه. على أنّ حديث الكمال والنقصان خطابي.و لأنّه تعالى كامل لذاته فاقتضى لذاته الكمال ومن جملته نفع الغير، فكان صادراً عنه بمقتضى كماله. ولا نسلم أنّ من فعل لأجل الغير يكون أنقص وأخسّ منه. وينتقض بالنبي ﷺ المبعوث لنفع الأُمّة ولإرشادهم وهو أشرف من الأُمّة وأكمل منهم، والراعي أشرف من الغنم.ولا نسلّم أنّ خلق الكافر قبيح، وتكليف ما لا يطاق بالنسبة إليه ممنوع. وليس الغالب الشر والآفات، والعوض واجب على ما يأتي بيان ذلك كلّه إن شاء الله تعالى في باب العدل.

---

١. هذا على رأي المتكلّمين . وعلى رأي بعضهم أنّه لا غاية هناك. وعند الفلاسفة أنّ الغاية هناك نفس الفاعل، لأنّه تعالى إنّما يفعل لذاته؛ ولأنّه فوق الكمال. راجع نقد المحصل:٢٠٨.

وقال الطوسي: «إنّ قوماً من المتكلمين يعلّلون أفعال الباري تعالى بالحسن والأولوية، فيقولون: إنّ إيصال النفع إلى الغير حسن في نفسه وفعله أولى من تركه. فلأجل ذلك خلق الله تعالى الخلق. والشيخ [ابن سينا] أراد أن ينبّه على أنّ هذا الحكم في حقّ الله تعالى مقتضى لاسناد نقصان إليه...» شرح الإشارات٣: ١٤٣.

وعن الثالث عشر: [١] أنّ الجود ليس هو مطلق الإيجاد بل إيجاد الممكن على [٢] جهة النفع، والعالم في الأزل محال الوقوع عن المختار، وإنّما يحصل النفع لو أوجد العالم في وقت إيجاده.

وعن الرابع عشر: بذلك أيضاً [٣]. وينتقض بإيجاد الحادث المعيّن، فانّه جود وإحسان ولا يلزم من ذلك دوامه ولا أزليته. وقد منع بعض الناس كون الإيجاد إحساناً، لأنّ الإحسان يستدعي وجود المنعَم عليه حال وصول تلك النعمة إليه، والشيء لم يكن موجوداً حال وصول الوجود إليه، وإلاّ تسلسل، فلا يكون الإيجاد إحساناً. والحقّ الأوّل، فانّ المقدمة الصغرى هنا ممنوعة.

وعن الخامس عشر: أنّ المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة، وإلاّ كانت ممكنة مفتقرة إلى مؤثر ومؤثرية ويتسلسل، بل هي وصف اعتباري حكمها في الثبوت والانتفاء واحد. وأحد النقيضين يجب أن يكون إيجاباً أمّا موجوداً فلا، كما في الوجوب ونقيضه وكذا في قسيميه. [٤]

وعن السادس عشر: ما تقدّم [٥] من أنّ تقدّمه تعالى على العالم بأوقات

---

١. أجاب عنه الشهرستاني أوّلاً بجعله الجود من صفات الفعل والإضافات كالخالق والرازق، وأنّ دليلهم لإثبات قدمه ليس إلاّ مصادرة على المطلوب الأوّل. وثانياً بانّه تعالى جواد حيث يتصور الجود ولا يستحيل الموجود... فاستحالة وجود الموجود هو المانع لفيض الوجود... هذا كما يقدره المتكلم انّ الباري سبحانه يوصف بالقدرة على ما يجوز وجوده وأمّا ما يستحيل وجوده فلا يقال الباري تعالى ليس قادراً عليه بل يقال المستحيل في ذاته غير مقدور فلا يتصور وجوده. نهاية الاقدام: ٤٦ـ٤٧.

٢. ق: «عن».

٣. راجع قواعد المرام: ٦٢؛ المطالب العالية ٤: ١٣٧ـ١٣٨.

٤. ق: «قسميه». وأجاب البحراني بنفس الجواب وأجاب عن الإشكال الوارد في المقام، فراجع قواعد المرام: ٦١.

٥. في الجواب عن السادس.

مقدّرة غير متناهية لا محقّقة. وما ذكرتموه ينتقض بالحادث اليومي، فانّه متأخر عن العالم عندكم بأوقات محقّقة غير متناهية وانقضاء مالا يتناهى محال، فما هو جوابكم عن هذا السؤال فهو جوابنا عن العالم.

لا يقال: التوقّف عبارة عمّا إذا كان الشيئان معدومين ثمّ توقّف دخول أحدهما في الوجود على أن يبتدئ الآخر في الوجود وينقضي ثمّ يحصل بعده الآخر، وهذا لا يمكن فرضه إلاّ إذا كان للحوادث الماضية بداية، أمّا إذا لم تكن لها بداية لم يتحقّق هذا التوقف.

لأنّا نقول: إن صحّ لكم هذا الجواب في الأوقات المحقّقة فاقبلوه منّا في الأوقات المقدّرة.

وعن السابع عشر: أنّه خيال ضعيف عامي لا تحقّق له عند الخواص [1]،فلا يجوز إثباته في الكتب العلمية ولا الالتفات إليه ألبتة. على أنّ البديهة فرّقت بين الأمرين، فانّا إذا رأينا شخصاً قطعنا بأنّه تولد عن الأبوين، وإذا عرضنا على ذهننا أنّه هل يمكن في الجملة قبل زماننا حدوث شخص لا عن الأبوين؟ لم نجد الذهن قاطعاً بامتناع ذلك، وإذا حكمت البديهة بالفرق لم يضر الجهل بكمية ذلك الفرق.

---

١. قال القاضي عبد الجبار: و منها ما يتعلق بـ «عوام الملحدة» ثمّ ذكره وأجاب عليه بقوله:«إنّ هذا اعتماد على مجرّد الوجود، والاعتماد على مجرّد الوجود في مثل هذه المسائل لا يمكن.... يبين ذلك أنّ أرباب المذاهب جملة أثبتوا خلاف ما قد وجدوه ولم يعتمدوا على مجرّد الوجود. ولهذا فإنّ الفلاسفة يقولون: إنّ في هذا العالم مواضع لا ينبت فيها نبات ولا يعيش فيها حيوان، وإنّما تكون دائمة الظلمة أو الشمس، مع أنّهم لم يشاهدوا مثله.

على أنّا نقول لهم: إنّ الحال فيما ذكرتموه لا يخلو، إمّا أن تكون الدجاجة والبيضة قديمتين أو محدثتين أو أحدهما قديمة والأُخرى محدثة، فإن كانتا محدثتين فهو الذي نقوله، وإن كانتا قديمتين لم يصحّ كون أحدهما من الأُخرى وكذلك الكلام إذا جعل إحداهما قديمة والأُخرى محدثة». شرح الأُصول الخمسة:١١٧ـ١١٨.

وعن الثامن عشر: بمنع الملازمة ، فجاز أن تكون صحّة المقدورية مشروطة بالحدوث.

سلّمنا، لكن لا نسلّم امتناع التالي، فإنّ الباقي محتاج ولا يلزم تحصيل الحاصل، وإنّما يلزم لو كان المؤثر معطياً الوجود مرّة أُخرى، أمّا إذا كان حافظاً للوجود السابق فلا. على أنّ هذا لو ثبت امتنع اسناد أمر مّا إلى مؤثر على الإطلاق، وهو ضروري البطلان.

وعن التاسع عشر: أنّ الحدوث وصف إعتباري ويعارض بالقدم.

قوله: «إنّه أبداً قديم».

قلنا: هذه مغالطة، لأنّه في الحال لا يحكم عليه بأنّه في الأزل بل محكوم عليه بانّه كان في الأزل، كما أنّه في الحال لا يكون محكوماً عليه بأنّه حادث بل إنّه كان حادثاً، فظهر أنّ القول في القديم كالقول في المحدث.

واعلم أنّ النظام زعم أنّ الحدوث هو نفس الحادث فلأجل ذلك حكم باستحالة بقاء الجوهر. وزعم معمر بن عباد أنّ الحدوث زائد على الحادث والتزم القول بما لانهاية له من المعاني.

وعن العشرين: أنّ الاتصاف بالعوارض المتكثرة لا يستلزم التركيب. وما ذكروه جار مجرى ما يقال: السواد إن ساوى البياض من كلّ وجه كان السواد بياضاً وهو محال، وإن خالفه من كلّ وجه لم يكن موجوداً ولا عرضاً، وإن خالفه من وجه وساواه من آخر كان السواد بياضاً من الوجه الذي تساويا فيه، وكما أنّ هذا معلوم البطلان بالضرورة فكذا ما قالوه.

وعن الحادي والعشرين: بمنع كون العدم ليس أثراً. والتخيير بين الشيء وضده إنّما كان لأنّ ضدّه يتضمن عدمه فلولا ثبوت التخيير بين فعل الشيء ولا فعله لما حصلت الخيرة بين الشيء وضدّه.

وعن الثاني والعشرين: أنّ المحدث أثر فيه لا من حيث هوهو، لأنّه مختار فاعل بالقصد والاختيار، فلا يجب دوام أثره بدوامه. والنسبة ممنوعة إن أُريد بها غير الايجاد.

## تذنيبات

**التذنيب الأوّل:** الطريقة الأُولى التي ذكرناها في الحدوث [١] مبنية على امتناع خلو الجسم عن الكائنيات الحادثة. و مشايخ المعتزلة ومثبتوا الأحوال بنوا هذه الطريقة على امتناع خلو الجسم عن معان [٢] هي علل لهذه الكائنيات، وسيأتي البحث معهم إن شاء الله تعالى. على أنّ تلك الطريقة [٣] لا حاجة إليها في إثبات المطلوب.

**الإشكال الأوّل:** إثبات تلك المعاني، ولا يمكن إثباتها إلاّ بعد مقدّمات كثيرة لا يتمشى أكثرها.

**الإشكال الثاني:** لا يتمّ بعد تلك المقدمات إلاّ بابطال حصول هذه الكائنيات بالفاعل المختار ولا سبيل إلى إبطاله بشبهة فضلاً عن حجّة.

**الإشكال الثالث:** حدوث تلك المعاني، وذلك يستدعي إبطال القول بالكمون والظهور، وإبطال الانتقال على الأعراض، و إبطال قيام المعنى بالمعنى، وإبطال حصول المعاني لا في محلّ، وهذه مقدّمات عسرة الإثبات صعبة القبول.

---

١. في ص ١٥ ومايليها.

٢. راجع المحيط بالتكليف: ٦٥ (فصل: وإذا صحّ حدوث المعاني وأنّ الجسم لم يخل منها، فالذي به تعرف حدوث الجسم عند ذلك أحد الطريقين...)؛ شرح الأُصول الخمسة: ٩٥. وقال القاضي: «و أوّل من استدل بها شيخنا أبو الهذيل، وتابعه باقي الشيوخ».

٣. ق: + «تشتمل على إشكالات» بعد «تلك الطريقة».

**التذنيب الثاني:** هذه الطريقة مبنية على جواز خروج كلّ جسم عن حيزه، وقد برهنّا عليه [1]. و يمكن أن يستدل عليه بوجوه أُخر: [2]

**الوجه الأوّل:** لو وجب حصول جسم في حيز لكان الحيز الذي يحصل فيه الجسم الآخر إمّا أن يكون مخالفاً للأوّل أو لا يكون، فإن كان مخالفاً له كان ثبوتياً، لأنّ العدم الصرف والنفي المحض لا يتصور فيه الاختلاف، لأنّ مفهوم الاختلاف أن تكون حقيقة غير قائمة مقام حقيقة أُخرى، وهو يستدعي حقائق معيّنة في أنفسها وذلك في العدم الصرف محال. و لمّا بطل ذلك ثبت أنّ الأحياز لو تخالفت لكانت وجودية، فإمّا أن تكون مشاراً إليها أو لا، والأوّل على قسمين: إمّا أن تكون حالّة في الأجسام فيستحيل حصول الجسم فيه، وإلاّ دار، أو لا تكون مع أنّه يمكن الإشارة إليها وذلك هو التحيز، فيكون الحيز متحيزاً وكلّ متحيز فله حيز ويتسلسل، وإن لم يكن الحيز مشاراً إليه استحال حصول الجسم المشار إليه فيه. فثبت أنّ الحيز نفي محض، وأنّه إذا كان كذلك استحال أن يخالف حيزاً آخر، وإذا كان كذلك فكلّ جسم حصل في حيّز فانّه لابدّ وأن يمكن حصوله في حيز آخر لوجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم.

اعترض: بأنّ قولنا في الجوهر: إنّه حصل في حيز معيّن دون غيره، إمّا أن يقتضي امتياز ذلك الحيز عن غيره أو لا، فإن كان الأوّل عادت المحالات التي ذكرتموها، وإن كان الثاني، فنقول: إذا جاز أن يحصل في حيز دون حيز وإن لم يتميز أحدهما عن الآخر، فلم لا يجوز أن يجب حصول ذلك في حيز دون حيز وإن لم يتميز أحدهما عن الآخر؟

**الوجه الثاني:** كلّ متحيز لابدّ وأن تفرض فيه جهتان ويكون هو لكلّ واحد

---

۱. راجع ص ۷۲ وما قبلها.

۲. راجع المطالب العالية ٤: ۲۹۲ (المسألة الثانية: في بيان أنّ كلّ جسم، فانّه يصحّ خروجه عن حيزه المعين).

من جهتيه مسامتاً شيئاً غير ما سامته بجهته [1] الأُخرى، وجهتاه لابدّ وأن تكونا متساويتين في تمام الماهية، وإلاّ كان ذلك الحيز مركباً عن جزئين مختلفين بتمام الماهية فحينئذٍ ينتقل الكلام إلى كلّ واحد من جزئيه، فإن كان كلّ واحد من جزئيه مركّباً من جزئين آخرين تسلسل، وبتقدير تسليمه لابدّ من الاعتراف بحيز غير مركّب، لأنّ كلّ مركّب ففيه الواحد بالضرورة وحينئذٍ نتكلّم في إحدى جهتي ذلك الواحد، وإذا كانا متساويين صحّ على كلّ واحد من جهتيه أن تصير مسامتة لما سامتته الأُخرى ضرورة وجوب تساوي المتماثلات في جميع اللوازم، وهو يقتضي صحّة حركة الجزء في مكان نفسه،و متى صحّ ذلك لزم أن يكون حصوله في ذلك الحيز واجباً.

**الوجه الثالث:** وهو إلزامي، نقول: الجسم عند الفلاسفة إمّا فلكي أو عنصري، والأفلاك وإن امتنع الحركة على كلياتها عندهم لكن أجزاؤها دائمة الحركة على الاستدارة، والعناصر لا نزاع في صحّة الحركة على أجزائها بالاستقامة والاستدارة، فكلّ جسم باتّفاق الخصم صحت الحركة عليه.

**الوجه الرابع:** لا نتعرض للكلية، بل نقول: الأجسام التي نشاهدها متحركة، فثبت حدوثها والأجسام متماثلة وحكم الشيء حكم مثله فحدوث بعض الأجسام يستلزم حدوث الكلّ. [2]

و هذه الطريقة وإن كانت جيّدة لكن الطريقة التي قلناها أوّلاً أقوى.

---

١. ق:«بجهة».

٢. قال الرازي بعد ذكر هذه الوجوه على صحّة خروج الجسم عن حيزه المعين: «واعلم أنّ المجسمة والكرّامية وكلّ من زعم أنّ الله مختص بحيز معين وحاصل في جهة معينة، فانّه لا يمكنه تقرير هذه الدلائل ألبتة؛ لأنها بأسرها تصير منقوضة على قوله بذات الله تعالى». المطالب العالية ٤: ٢٩٥.

التذنيب الثالث: القـديم لا يصحّ عليـه العدم لما تقـدّم [١]،وقد ذكروا فيه وجوهاً أُخر: [٢]

الأوّل: القديم موجود لذاته فيمتنع العدم عليه.

الثاني: [٣] عدم القديم إن كـان لذاته أو لوازم ذاته بحيث يجب عـدمه عند عدمه ووجوده عند وجوده فلابدّ لعدمه من مرجح، وليس مختاراً، لأنّ الفاعل لابدّ له من فعل والإعدام ليس بفعل، لأنّه لو كان فعلاً لكان ذلك الفعل إمّا أن يكون مقتضياً عـدم القديم فيكون عـدم القديم بـذلك الفعل لا بالفـاعل، أو لا يكون مقتضياً فلا يحصل عند ذلك عدم القديم.

ولا موجَباً عدمياً، لأنّ العدمي عـدم شيء يتوقف عليه وجود ذلك القديم، وذلك الشيء يمتنع أن يكـون حادثـاً لأنّ القديم لا يكـون مشروطاً بـالحادث فهو قديم، والكلام فيه كالكلام في الأوّل ويتسلسل. ولا وجودياً، لأنّه لو كان قديماً لزم من قدمـه قدم عدم ذلـك القديم فلا يكـون القديم قـديماً. وإن كان حادثـاً فهو محال، لأنّ القديـم أقوى من الحادث فـاندفاع الحادث بـالقديم أولى مـن ارتفاع القديم بالحادث.

و أيضاً التضاد حاصل من الطرفين فليـس انعدام أحدهما بالآخر أولى من العكس فيلزم أن ينعـدم كلّ منهما بالآخـر، ولا شكّ أنّ علّة عدم كـلّ واحد منهما بالآخر فلو عدم كلّ واحد منهما بالآخر لزم أن يكون كلّ واحد منهما موجوداً حال صيرورتـه معـدوماً وهـو محال، فثبت أنّ القـول بعـدم القـديم يفضي إلى أقسـام فاسدة، فيكون باطلاً.

---

١. في المجلد الأوّل، ص ٢٣٢ من هذا الكتاب.

٢. راجع المحيط بالتكليف: ٦٠؛ شرح الأُصول الخمسة:١٠٧؛ النيسابوري، التوحيد:٢٢٦(فصل في أنّ القديم لا يجوز عليه العدم والبطلان). أيضاً ص ١٩١ و١٩٦(دليل آخر)؛ المطالب العالية١: ٣٢٤ و٤: ٢٢١ و٢٩٧؛ كشف المراد: ٨٤؛ مناهج اليقين: ٢١؛ شرح المقاصد٢:١١.

٣. وهي الحجّة التي عليها تعويل الأشعرية. المطالب العالية ١: ٣٢٤.

التذنيب الرابع: استدل المتكلّمون على أنّه لمّا كـان لكلّ واحد من الحوادث أوّل وجب أن يكون للمجموع أوّل [١]، كما أنّه لمّا كـان كلّ واحد من الـزنج أسود وجب أن يكون الكل أسود.

ولا شكّ [٢] في أنّ إطلاق القول بأنّ المجموع لابدّ وأن يكون مساوياً لجميع أجزائه في كلّ الأحكام باطل، وإلاّ لكـان كلّ واحد من العشرة عشرة، وهو محال. والقياس على الـزنج غير مستقيم، لأنّ مَن عقـل كون كلّ واحـد من الزنـج أسود اضطـر إلى العلم بأنّ الكلّ كـذلك، بخـلاف المتنازَع، وإذا فـرقت البـديهة بطل الإلحاق. ومع صحّته فـانّه غير مفيد، لأنّا لم نقل: إنّ حكـم المجموع مخالف لحكم الآحـاد لا محالة بـل قد يكـون مخالفـاً وقد لا يكـون، وهـو موقـوف على الـدليل. والصورة الواحدة لا تقتضي ثبوت الحكم في كلّ الصور.

على أنّ هنا بحثاً آخـر، وهو أنّا نقول: لا شكّ في جواز خلـو كلّ واحد من الأجسام المعينة عـن كلّ واحد من الأكوان المعيّنة وإلاّ فحينئـذٍ يجب اتصاف كلّ جسم معيّن بكـون معيّن، وحينئـذٍ لا يمكن إثبـات حـدوث الأكـوان، وإذا ثبت ذلك فنقول: إن لم يلزم من جواز خلو الجسـم المعين عن كلّ واحد من الكائنيات المعينة جواز خلوه عن كلّ الكائنيات كان حكـم المجموع مخالفاً لحكـم الآحاد هنا، وإذا كان كذلك بطل قولهم في هذه المقـدمة: إنّ حكـم المجموع لابدّ و أن يساوي حكـم الآحاد. فظهـر من هاتين المقدمتين نوع تناقـض وربما أمكن تكلف إزالته، لكن الذي قدّمنا يغني عن ذلك كلّه.

والحقّ أن نقول هنا: إذا كـان كلّ واحد حادثاً وجب أن يكـون الكلّ حادثاً لتقومه بآحاده.

---

١. راجع المحيط بالتكليف: ٦٦ـ٦٧؛ المطالب العالية ٤: ٢٧٧.

٢. أُنظر الاعتراضات على استدلال المتكلّمين في المطالب العالية ٤: ٢٧٧ قوله: (اعترض الخصم).

# البحث السابع
# في إمكان فناء الأجسام [1]

وفيه مسائل:

## المسألة الأُولى: في نقل المذاهب في ذلك

اختلف الناس في أنّ الأجسام هل يصحّ فناؤها أم لا؟

وتقريره أن نقول: الأجسام إمّا أن تكون باقية أو لا [2].

والثاني مذهب النظام من المعتزلة [3]، فانّه زعم أنّه يحدث الجسم حالاً بعد حال، وأنّه لا يمكن أن يحتمل الوجود إلاّ وقتاً واحداً كالصوت، وأنّ الله تعالى يحدثه حالاً بعد حال، ولولا ذلك لبقى معدوماً بعد الوجود.

---

١. الفناء (Annihilation): فناء الشيء زوال وجوده. والفرق بينه وبين الفساد أنّ فناء الشيء عدمه، على حين أنّ فساده تحوله إلى شيء آخر. صليبا، المعجم الفلسفي٢:١٦٧. وانظر البحث في الكتب التالية: الأشعري، مقالات الإسلاميين:٣٦٦؛ المفيد، أوائل المقالات:٩٦؛ عبد القاهرالبغدادي، أُصول الدين: ٦٦و ٢٢٩؛ نقد المحصل:٢١٩و ٣٩٦؛ قواعد المرام:١٤٩؛ أنوار الملكوت:٤١؛ الخياط، الانتصار:١٩؛ المطالب العالية٤: ٢٢١؛ كشف المراد: ٤٠١؛ مناهج اليقين: ١٣٠؛ شرح المواقف٧: ٢٣١؛ شرح المقاصد ٥:٩٨.

٢. وقد مرّ بحثه في ج٢، ص ٥٧٨ من هذا الكتاب.

٣. كما في نقد المحصل :٢١١؛ كشف المراد: ١٦٩؛ شرح المواقف٧:٢٣١.

وربما يكون مراده ما اختاره الفلاسفة من احتياج الأجسام حال بقائها إلى المؤثر فظن الناقل عنه ما نقله.

والأوّل الأقوال فيه ثلاثة:

**القول الأوّل**: ينكر صحّة عدمها.

**القول الثاني**: أن يعترف بصحّة عدمها.

**القول الثالث**: أن يتوقّف فيهما.

أمّا المنكرون فامّا أن يقولوا بأزليتها وهم جماهير الفلاسفة [1] فانّهم اعتقدوا وجوب أزلية العالم وأبديته، لكن لا لذاته بل لغيره. وإن كان بعضهم ذهب إلى أنّها واجبة الوجود لذاتها خصوصاً الأجسام السماوية وهم الصابئة وقد تقدم.

و ذهب بعضهم إلى أنّها تحدث حالاً فحالاً لا بمعنى أنّها تعدم ويتجدد لها وجود كلّ وقت، بل عدمها على طريقة التفرق وعود ما كان من الهواء إليه ومن النار إليه ثمّ كذلك. وتكون الأجسام عندهم بمنزلة السيالات، وشبهوا ذلك بالواقف في الماء الجاري فانّه يمرّ به في كلّ حال غير ما كان في الأوّل.

---

١. قال الشيخ: «فإذا كان شيء من الأشياء لذاته سبباً لوجود شيء آخر دائماً كان سبباً له دائماً مادامت ذاته موجودة. فإن كان دائم الوجود كان معلوله دائم الوجود، فيكون مثل هذا من العلل أولى بالعلية، لأنّه يمنع مطلق العدم للشيء، فهو الذي يعطى الوجود التام للشيء... والذي يكون للشيء في نفسه أقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره...» الفصل الثاني من المقالة السادسة من إلهيات الشفاء:٢٦٦.

وقال الرازي في شرحه عبارة الشيخ في الإشارات(و هذا سرّ تطّلع منه على أسرار أُخرى): «كون كلّ سابق علّة معدّة للاّحق سر عظيم تطّلع منه على أسرار هي اقتضاء ذلك أن لا تكون للحوادث بداية زمانية، وأنّه لابدّ من حركة سرمديّة لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سبباً لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة». ثمّ قال الطوسي: «و من تلك الأسرار التنبيه بوجود مبدء قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات...» شرح الإشارات٢: ١١٣ـ١١٤. راجع أيضاً نفس المصدر٣: ٨٢؛ ابن رشد فيلسوف قرطبة:١٦٧(أزلية العالم).

وقال بعضهم: إنّ الجواهر لا تحدث في كلّ حال حتى يحدث في الثاني مثل ما حدث في الأوّل. و لكنّه يقول: الـذات تكون واحدة والحدوث متجدد عليها في كلّ حال كتجدد الإرادات على أحدنا، وحمل كلام النظام أيضاً عليه.

و إمّا أن لا يقـولوا بأزليتها، بل يقـولون بحدوثها، لكنّهـا بعد أن دخلت في الوجود يستحيل عدمها وهو مذهب الجاحظ وجمع من الكرّامية.[١]

وأمّا المعترفون بصحّة فنائها فقد اختلفوا في موضعين:

**الأوّل:** هل في العقل طـريق إلى معرفـة هذه الصحّـة؟ فجمهور المسلمين اعترفوا بـذلك. وذهب أبـو هاشـم إلى أنّه لا طـريق إلى معرفـة هذه الصحّـة إلاّ بالسمع؛ فانّ السمع لمّا دلّ على عدم العالم عرف بعد ذلك صحّة عدمه.[٢]

**الثاني:** في كيفية فناء العالم[٣]، فانّه إمّا أن يكون فناؤه لا لأمر، ولم يذهب إليه أحد. و إمّا أن يكون لأمر، فإمّا أن يكون لاعدام معدم أو لحصول ضد أو لانقطاع شرط.

**أمّا الأوّل** : فيحتمل وجهين:

---

١. راجع الشهرستاني، الملل والنحل (الجاحظية) و(الكرامية).

٢. أُنظـر كـلامـه في المجمـوع في المحيـط بـالتكليـف٢: ٢٨٦. وذهب إليـه البحـراني أيضـاً حيـث قال:«الطـريق إلى الحكم بـذلك ليس إلاّ من جهة السمـع، لانّ العقل ليس له إلاّ الحكـم بجواز ذلك، لكن ليس كلّ ما جـاز وقع». قواعد المرام:١٤٩. وقال أيضاً القـاضي عبد الجبار:«اعلم أنّ العقل يجوّز فيه أن يصـحّ فناؤه، ويجوّز أن يستحيل ذلك فيه. فطـريقه من حيث العقل التجـويز؛ لأنّه لا دليل يقتضي القطع على أحد الأمـرين. وما انتفى الدليل فيه وجب التوقـف، على ما نقوله في سائر المصـالح الشرعية».و استـدل لإثبات الفناء بـالأدلّة السمعية، فـراجع المغني ١١:٤٣٢ (الكلام في الفناء والإعادة).

٣. قال الخياط:«إنّ الكلام في فنـاء الشيء، هل هو غيره أو ليس بغيره أو هل يحلّ فيه أو يحلّ في غيره؟ من غامـض الكلام ولطيفه.و قـد اختلف الناس فيه اختـلافاً شديـداً». ثمّ ذكر الأقـوال في هذه المسألة، فراجع الانتصار:١٩.

**الوجه الأوّل**: أن يعدم الله تعالى العالم فيصير معدوماً، كما أنّه لما أوجده في أوّل الأمر صار موجوداً وهذا هو أحد قولي القاضي من الأشعرية وقول الجاحظ وقول محمود الخوارزمي من المعتزلة.

**الوجه الثاني**: أن يقول الله تعالى له «إفْنَ» فيفنى، كما قال في الابتداء والاحداث «كن» فكان، وهذا هو مذهب أبي الهذيل.[١]

و **أمّا الثاني**: وهو أن يكون فناء العالم لحدوث ضدّ له، وهو مذهب جمهور المعتزلة[٢] ويسمون ذلك الضدّ فناءً. ثمّ ذلك الفناء إمّا أن يكون له حصول في الحيز على طريق الاستقلال أو لا، فإن لم يكن فإمّا أن يكون قائماً بالمتحيز أو لا يكون، فهاهنا احتمالات ثلاثة. ذهب إلى كلّ واحد منها قوم من المعتزلة.

**الأوّل**: مذهب ابن الاخشيد[٣]، فانّه قال: إنّ الفناء و إن لم يكن متحيزاً إلاّ أنّه يكون حاصلاً في جهة معيّنة فإذا أحدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها.

**الثاني**: مذهب ابن شبيب، فانّه زعم أنّ الله تعالى يحدث في كلّ جوهر فناءً ثمّ إنّ ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الثاني.[٤]

---

١. قال أبو الهذيل: «... والبقاء قول الله عزّ وجلّ للشيء إبقَ والفناء قوله إفنَ». مقالات الإسلاميين: ٣٦٦ (واختلف المتكلّمون في البقاء والفناء). راجع أيضاً شرح الأُصول الخمسة: ٥٦٢.

٢. قال القاضي عبد الجبار: «فعند مشايخنا أنّه ينتفي بضد». المجموع في المحيط بالتكليف: ٢٨٨.

٣. سبق الترجمة له في الجزء الأوّل.

٤. أي في الزمان الثاني. وقال محمد بن شبيب: المعنى الذي هو فناء ومن أجله يعدم الجسم لا يقال له فناء حتى يعدم الجسم وأنّه حالٌ في الجسم في حال وجوده فيه ثمّ يعدم بعد وجوده. مقالات الإسلاميين: ٣٦٧. و هذا مثل قول القلانسي حيث يقول: إنّما يُفني الله الجوهر ببقاء يخلقه فيه فيَفنى الجوهر في الحال الثانية من حال حدوث الفناء فيه. غير أنّ القلانسي أثبت بقاء الجسم معنى غير الجسم وزعم ابن شبيب أنّ البقاء ليس غير الباقي. البغدادي، أُصول الدين: ٢٣٠ و ٢٣١.

**الثالث**: مذهب الجبائيين، فانّهما زعما أنّ الله تعالى يحدث الفناء في محلّ فتنفى الجواهر بأسرها حال حدوث ذلك الفناء. ثمّ هذا القسم يحتمل وجهين:

**الوجه الأوّل**: أن يكون الفناء الواحد كافياً في عدم الجواهر، وهو مذهب أبي هاشم وعبد الجبار بن أحمد.[١]

**الوجه الثاني**: أن لا يكون الفناء الواحد كافياً في عدم الجواهر بل لكلّ فانٍ فناء يختص به، وهو مذهب أبي علي.[٢]

**وأمّا الثالث**: وهو أن يكون فناء الجواهر لانقطاع شرط وجودها، فذلك الشرط إمّا أن يكون قائماً بذاته أو لا يكون. والثاني مذهب بشر فانّه زعم أنّ الجوهر تبقى ببقاء موجود لا في محلّ، فإذا عدم ذلك البقاء وجب عدم الجوهر.و الأوّل مذهب من يقول: الجوهر إنّما ينتفي لانتفاء الأعراض، وذلك على قسمين فإنّه إمّا أن يقال: الجوهر ينتفي لانتفاء كلّ الأعراض أو لانتفاء بعضها على التعين، والأوّل مذهب من أوجب اتصاف الجوهر بنوع من كلّ جنس من أجناس الأعراض إذا كان قابلاً له، وهو قول الجويني.

وأمّا الثاني ففيه مذهبان:

**المذهب الأوّل**: قول من يقول الجوهر انّما يبقى ببقاء قام به وذلك البقاء غير باق بل يخلقه الله تعالى حالاً بعد حال فإذا لم يخلق الله تعالى البقاء وجب انتفاء الجواهر، وهذا مذهب أكثر الأشعرية وقول أبي القاسم البلخي.[٣]

---

١. المغني١١: ٤٤٤( فصل: في أنّ الضد الواحد من ضدّ الجوهر يجب أن ينفي الجواهر أجمع).

٢. وقد اختلف فيه كلام أبي علي فربّما قال: إنّ الذي به ينتفي بعض الأجسام هو الذي ينتفي به سائرها، وربما قال بخلاف ذلك فلا يجعل فناء البعض فناء الجميع. وهذا القول هو الذي ربّما تشدّد في التمسك به كثير من أصحاب أبي علي. والقول الأوّل هو الذي يختاره أبو هاشم وأصحابه . راجع المجموع في المحيط بالتكليف٢: ٢٩٧.

٣. و إلى هذا القول ذهب ضرار بن عمرو. البغدادي، أُصول الدين: ٢٣٠.

المذهب الثاني: قول من يقول شرط استمرار الجوهر حصول الأكوان فيه والأكوان غير باقية فمتى لم يخلق الله تعالى الأكوان في الجوهر[1] عدم الجوهر.و هو القول الثاني للقاضي أبي بكر.

فهذا تفصيل مذاهب القائلين بصحّة عدم [2]العالم.

وأمّا المتوقفون في إثبات هذه الصحّة وعدمها فهم أصحاب أبي الحسين البصري.

فهذا ضبط المذاهب في هذه المسألة . والكلام فيها يقع في موضعين:

**الموضع الأوّل:** في إثبات صحّة عدم العالم.

**الموضع الثاني:** في بيان كيفية اعدامه. ونحن نستدل على الأول بحيث يندرج فيه الثاني بعون الله تعالى.

## المسألة الثانية: في صحّة فناء العالم

لنا فيه وجهان:

**الأوّل:** العالم ممكن لأنّه مركب وكثير على ما مر تقريره، [3] وكلّ ممكن فإنّ وجوده وعدمه بالنسبة إليه على السواء، فالعالم من حيث هوهو يصحّ عليه العدم،وهو المطلوب.

**الثاني:** العالم محدث على ما سبق [4]، وكلّ محدث فانّه يصحّ عليه العدم،

---

١. س: «الجواهر».

٢. في النسخ:«بعدم صحّة»، أصلحناها طبقاً للمعنى.

٣. في ص ٩٦ (أمّا الصغرى).

٤. في ص ١٠١ (وأمّا الكبرى).

فالعالم يصحّ عليه العدم.

والصغرى قد سلفت.

وأمّا الكبرى: فلأنّ المحدث هو الذي اتصفت ماهيته بالوجود بعد اتصافها بالعدم، وكلّ موصوف بصفة فانّ ماهيته قابلة لها بالضرورة، ولمّا اتصفت ماهية المحدث تارة بالوجود وتارة بالعدم وجب أن تكون ماهيته قابلة لهما وهذه القابلية من لوازم الماهية لاستحالة التسلسل، فتكون الماهية قابلة للعدم أبداً.

وأيضاً كلّ محدث فانّه حال بقائه يحتاج إلى المؤثر، وكلّ ما كان كذلك كان العدم عليه ممكناً.

أمّا الصغرى، فلأنّ المعقول من المحدث «الموجود المسبوق بالعدم» وهذا المفهوم مركب من أُمور ثلاثة: الموجود والمعدوم ومسبوقية ذلك الموجود بالعدم، فنقول: المحتاج إلى المؤثر لا يخلو إمّا أن يكون هو الوجود الحاضر أو العدم السابق أو مسبوقية ذلك الموجود بذلك العدم، ومحال أن يكون المحتاج هو العدم؛ لأنّ العدم السابق نفي محض فلو كان له بالفاعل تعلّق لكان تعلّقه إمّا أن يكون في أن يستمر ذلك النفي نفياً أو في أن ينقلب ثبوتاً، فإن كان الأوّل كان ذلك مانعاً من دخوله في الوجود، لأنّ الفاعل إذا كان مقتضياً استمرار عدم الشيء استحال أن يكون هو بعينه بذلك الاعتبار أيضاً مقتضياً وجوده، وإن كان الثاني كان ذلك قولاً بأنّ الفاعل يقتضي أن يصيرّ العدم وجوداً، وذلك محال لاستحالة أن يصير أحد النقيضين عين نقيض الآخر.

و محال أن يكون المحتاج هو مسبوقية ذلك الوجود بذلك العدم، لأنّ تلك المسبوقية حكم واجب الثبوت، وما كان كذلك لا يكون محتاجاً.

أمّا الأوّل: فهو ظاهر، لأنّ من المعلوم بالضرورة أنّ المحدث يستحيل أن

يحصل له وجود إلاّ ويكون ذلك الوجود مسبوقاً بالعدم، بل المحدث في نفسه ممكن الوجود ولكن كون وجوده مسبوقاً بالعدم ليس من الممكنات بل من الواجبات، ومن المحتمل أن يكون الشيء في نفسه ممكناً ثمّ إنّه يكون واجب الاتصاف ببعض الصفات بعد اتصافه بذلك الأمر الممكن، كما أنّ الجوهر ممكن الوجود في ذاته ثمّ إنّه بعد وجوده يكون واجب الحصول في حيز مّا وواجب الاتصاف بكون مّا وأنّه إذا كان ذا لون وجب أن يكون مرئياً وأنّه يجب أن يكون ذا ظل إلى غير ذلك من اللوازم.

وأمّا أنّ الواجب لا تكون به حاجة إلى الفاعل فهو ضروري، لأنّ المحتاج إلى الفاعل هو الذي لو لم يؤثر الفاعل فيه لم يوجد، والواجب هو الذي يكون حاصلاً سواء وجد الغير أو لم يوجد.

فإذن العدم السابق ومسبوقية ذلك الموجود بذلك العدم غير محتاجين إلى المؤثر، فلم يبق إلاّ أن يكون المحتاج إلى المؤثر هو وجود المحدث، وإذا ثبت هذا، فنقول: حاجة ذلك الموجود إلى المؤثر إمّا أن تكون موقوفة على حدوثه أو لا تكون. والأوّل باطل، لأنّ الحدوث كيفية في وجوده وكيفية وجود الشيء متأخرة عن وجود ذلك الشيء ووجود المحدث متأخر عن تأثير القادر فيه وتأثير القادر فيه متأخّر عن كونه بحيث يصحّ أن يؤثر فيه القادر وهذه الصحّة متأخرة عن حاجة المحدث إلى المؤثر، فلو توقّفت هذه الحاجة على الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب، وهو محال، فثبت أنّ حاجة المحدث إلى المؤثر غير موقوفة على حدوثه، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون ذلك الموجود محتاجاً إلى المؤثر حال وجوده وحال عدمه.

**وأمّا الكبرى**، وهو أنّ العالم لمّا كان محتاجاً إلى المؤثر حال البقاء كان العدم عليه صحيحاً، لأنّا قد بيّنا أنّ المؤثر في العالم قادر لا موجَب وأنّه سبحانه وتعالى

إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فإذا كان بقاء العالم متعلقاً بإبقاء الله تعالى إيّاه وثبت أنّه يصحّ من الله تعالى أن لا يبقيه فبتقدير أن لا يبقيه وجب أن لا يبقى، فثبت أنّ الفناء على العالم [1] ممكنٌ.

لا يقال: لا نسلم أنّ المحتاج إلى المؤثر إمّا الوجود أو العدم أو مسبوقية الوجود بالعدم بل المحتاج هو خروج الشيء من العدم إلى الوجود، فهذا قسم وراء ما ذكرتموه.

سلمنا أنّ الوجود هو المحتاج إلى المؤثر، فلِمَ قلتم: إنّه تبقى تلك الحاجة حال البقاء؟ بيانه هو: أن الشيء حال العدم كان العدم به أولى فلا جرم وجب أن لا يخرج من العدم إلى الوجود إلاّ بمؤثر، ثمّ إذا دخل في الوجود صار الوجودية أولى فتلك الأولوية تُغني الباقي عن الحاجة إلى المؤثر.

سلّمنا أنّ الممكن حال البقاء محتاج إلى المقتضي، ولكن لِمَ قلتم: إنّ انقطاع تأثير القادر عنه بعد تعلّقه به ممكن؟ وما الدليل عليه؟

لأنّا نقول: لا يعقل قسماً آخر مغايراً للثلاثة، لأنّ كلّ معقول فإمّا أن يكون ثابتاً أو منتفياً، وإذا كان الثابت متجدد الثبوت كان ذلك الثبوت متأخراً عن ذلك العدم، وذلك يقتضي أن لا يعقل قسم زائد. والخروج الذي أثبتموه رابعاً إن لم يكن إيجاداً لم يكن محتاجاً، وإن كان فهو الذي اخترناه.

وأمّا الأولوية [2]، فالشيء حال بقائه إمّا يقال: إنّه بقي كما كان حال حدوثه أو ما بقي كذلك، فإن كان الأوّل لزم من احتياجه إلى المؤثر حال حدوثه احتياجه إليه حال بقائه، وإن كان الثاني فهو باطل، لأنّ تلك الثلاث التي كانت حاصلة وقت الحدوث إن لم تكن هي بعينها حال البقاء حاصلة لم يكن هاهنا شيء باق،

---

١. ق: «البقاء على العدم»، وهو خطأ.

٢. وقد مرّ إبطال القول بالأولوية في المجلد الأوّل، ص ١٤٦.

بل فنيت تلك الـذات وحدثت ذات أُخـرى. وإن كانت هي بعينهـا الذات التي كانت حاصلة فتلك الذات بعينها بـاقية كما كانت، بل ربما حدثت فيها صفة أو زالت عنهـا صفة، وذلك لا يقتضي تغير تلك الـذات في نفسها، بل تلـك الذات من حيث هي تكـون باقية كما كانت فيلـزم احتياجها إلى المؤثر في هـذه الحالة كما كانت محتاجـة إليه حال الحدوث. ثمّ بتقدير الصحّة فـانّه لا يفيد المطلوب، لأنّ كونه أولى بالوجود إن كان حـاصلاً حال الحدوث اقتضى إمّا الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث كما اقتضاه حالة البقاء أو أن لا تنقطع الحاجة إلى المؤثر حال البقاء كما لم تنقطع حال الحدوث. والشـاني يقتضي أن تكون تلك الأولويـة حكماً متجدداً فلابدّ له من مـؤثر فلتلك الأولوية مؤثر، ثمّ إنّ استغناء البـاقي عن المؤثر إنّما كان لتلك الأولـوية، فـرجع حـاصل الكلام إلى أنّ البـاقي إنّما بقى بحـدوث أمر فيـه يسمى بالأولوية، وتلك الأولـوية محتاجة إلى مؤثر آخر، فيكون هـذا قولاً باحتياج الباقي إلى المؤثر، وهو المطلوب.

وأمّا ثانياً: فلأنّ هذه الأولوية لما كانت ممتنعة الحصول للذات حال حدوثها كان حصولها في الذات متوقفاً على بقائها، فإذن لو كان بقاؤها لأجل تلك الأولوية دار، فإذن لابدّ من مقتـضٍ يقتضي استمراره حتى تحصل تلك الأولويـة مرتباً على ذلك الاستمرار.

و أمّا ثالثاً: فلأنّ هذه الأولوية حكم غير مستقل في نفيها وفي ثبوتها بل هي محتاجة إلى الذات، ولو احتاجت الذات إليها دار.

فثبت بما ذكـرنا أنّ تلـك الأولويـة التي ذكـروها ممنـوعة، لأنّ الحوادث إمّـا جواهـر أو أعراض، والأعراض غير بـاقية عند الأشـاعرة، وإنّما يعتقدون بقـاءها عندهم[1] لتوالي أمثالها على شيء واحد. والجواهر هي محل النـزاع فكيف يستدل

---

١. كذا.

بها عليها؟

قوله: «هب أنّ الجواهر حال بقائهـا محتاجة إلى الفاعل، فلِمَ قلتم: إنّه يجوز انقطاع المؤثر عنها؟».

قلنا: لأجل أنّ المختار لابدّ وأن يكون متمكناً من الفعل والترك.

وفيه نظر، لأنّ تعلّق النفي بالفاعل إذا كان في أن يستمر ذلك النفي نفياً لا نسلم أنّه يكون مانعاً من دخوله [1] في الوجـود، لأنّ ذلك إنّما يلزم لو كـان ذلك التعلّق بـذات الفاعل الموجـب، أمّا إذا كان متعلقـاً بذات الفـاعل المختـار فلا، فإنّ عدمه مستند إلى اختيار العدم كما استند وجوده إلى اختيار الإيجاد.

سلّمنا، لكن نمنع الحصر لجواز تعلّقه بالفاعل بأن يزيل ذلك النفي لا بأن يقلبه ثبوتاً، بل بأن يقلب المنفي ثابتاً بأن يزيل عنه النفي بأن يوجد المنفي.

سلّمنا، لكن نمنع استغنـاء المسبوقية فانّ مسبـوقية الوجود بـالعدم وصف لاحق بالوجـود المحتاج إلى الفاعل والمحتاج إلى المحتاج محتاج. وبـالجملة فاعل السبب فاعـل المسبب وا لواجب لذاتـه مستغن عن الفاعل لا مطلـق الواجب، فـانّ الـواجب بـالغير إنّما يجب بـذلـك الغير فهـو محتـاج إلى ذلك الغير، وكما أنّ الحدوث كيفية للـوجود كـذا حاجـة الوجـود كيفية لـه ولا بُعد في احتيـاج إحدى الكيفيتين إلى الأُخرى.

سلّمنـا، لكن حاجـة الـوجود معلـوم انّها غير مستندة إلى مطلـق الوجـود المشترك بين الواجب والممكن فجاز أن يستند إلى الـوجود الذي ليس بأزلي، وهذا وصـف سلبي لا يتـوقـف على وجـود الشيء في الخارج بل يكفـي وجـوده ذهنـاً. والخروج ليس هو الإيجاد ولا الوجود ولا العدم ولا المسبوقية. وكون الأولوية موجبة

---

١. ق: «وصوله».

للاستغناء حالة البقاء لا يقتضي كونها موجبة له حالة الحدوث لأنّ الفاعل هو السبب الأصلي القوي في الايجاد[١] بخلاف الأولوية فانّها لم يمكن أن تكون معطية للوجود لضعفها فجاز اسناد الأثر الضعيف وهو الحفظ إليها. والأولوية كالوجوب فانّه حكم غير مستقل بنفسه، بل قائم بالذات مع احتياج الذات إليه فانّ الذات مالم تجب لم توجد.

والتحقيق أن نقول: إن كان النزاع في الصحّة الذاتية والإمكان الراجع إلى الماهية فهو غلط إلاّ عند من يعتقد وجوب العالم لذاته، وذلك مذهب ساقط قد بيّنا بطلانه، واتّفقت البراهين القطعية والقوانين الفلسفية على إبطاله. و إن كان هو المنافي للوجوب بالغير فهو في محلّ التوقف عند أبي الحسين.

أمّا النظام فسيأتي بطلان كلامه.

وأمّا الفلاسفة فقد احتجوا على امتناع عدم العالم بوجوه:[٢]

**الأوّل**: العالم قديم على ما تقدم[٣] فيمتنع عدمه لامتناع عدم القديم.

**الثاني**: المؤثر في العالم موجب بالذات على ما يأتي وهو دائم الوجود، لأنّه واجب الوجود لذاته، ويلزم من دوام العلّة دوام المعلول.

**الثالث**: واجب الوجود علّة في العالم فلا يجوز فناء العالم لاستلزام عدم اللازم عدم الملزوم، وإمكان عدم اللازم إمكان عدم الملزوم، لكن عدم واجب الوجود محال لذاته فعدم العالم محال لذاته.

**الرابع**: الزمان لا يمكن عدمه، وإلاّ لكان عدمه بعد وجوده بالزمان فيكون

---

١. «في الايجاد» ساقطة في ق.

٢. مرّ بعض الوجوه في ص ١٣٦ (المسألة الثالثة في إبطال شبه الفلاسفة). راجع أيضاً المطالب العالية ٤: ٢٢١.

٣. في ص ١٣٦.

الزمان موجوداً حـال ما فرض معدوماً هذا خلف.و باقي الـوجوه الدالة على أزلية الزمان السابقة [١] تدلّ على أبديته.

الخامس: لو أمكن عدم العالم لكان إمكان [٢] عدمه سابقاً على عدمه ولابدّ لـذلك الإمكـان من محل، أي من شيء يحكـم عليه بأنّـه ممكن الاتصـاف بـذلك العدم، وليس هـو وجود ذلك الشيء، لأنّ الذي يمكن اتصافـه بالشيء لابدّ وأن يكون باقياً مع ذلك الشيء ووجود الشيء لا يتقـرر مع عدمه، فإذن لابدّ من شيء آخر يقـوم به إمكان عدمـه وذلك هو الهيولى، فـإذن كلّ ما يصحّ عليه العـدم فله هيولى فلو صحّ العدم على الهيولى لافتقرت إلى هيولى أُخرى لا إلى نهاية وهو محال، فالهيـولى لا تقبل العدم. ثـمّ ثبت أنّ الهيولى لا تخلـو عن الصورة الجسميـة، فإذن عدم الجسم محال. ولأنّه لـو أمكن عدمه لكان بعد عدمه ممكـن الوجود، وإلاّ لزم انقلاب الممكن ممتنعاً هذا خلف، ولذلك الإمكان محلّ هو الهيولى.

السادس: أنّه سيأتي [٣] بيـان امتنـاع الخرق على الأفـلاك فـلا يجوز عليهـا العدم.

السابع: [٤] سيأتي [٥] أن الفلك متحرك على الاستـدارة وأنّ كلّ متحرك على الاستدارة لا يقبل الحركة على الاستقامة فلا يقبل الفساد. [٦]

---

١. في المسألة الثالثة في إبطال شبه الفلاسفة.

٢. ق: «إمكان» حذف سهواً.

٣. في ص ٢٣٥ (المسألة الخامسة في جواز الخرق على الأفلاك).

٤. استدل به بُرُقلس كما في الملل والنحل للشهرستاني (شبه برقلس في قدم العالم).

٥. في ص ٢٣٨.

٦. قـال الشيخ ابـن سينا: «إنّ بعـض هذه البسـائط.[و هـي الأجزاء الأوّليـة للعـالم] لا يقبل الكـون والفساد، وهي البسائط التي في جواهرها مبادئ حـركات مستديرة... انّ الأجسام التي في طباعها أن تقبل الكون والفساد في طباعها أن تتحرك على الاستقـامة». الفصل الأوّل من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء: ٧٧ـ٧٨.

الثامن: احتج جالينوس بأنّ العالم لو كان مما يفنى في المستقبل لظهر النقصان فيه بعد تطاول مدّة بقائه، ولو كان كذلك لصارت الأفلاك والنجوم أصغر ممّا شاهدها القدماء من المنجمين، ولمّا لم يكن كذلك علمنا أنّ العالم لا يفنى.

والجواب: نمنع قدم العالم،و قد بيّنا حدوثه. ونمنع كون المؤثر موجباً لما يأتي.و لا يمكن ادعاء وجوب وجود العالم لذاته مع الحكم بأنّه معلول للواجب لذاته فانّه متناقض. والعالم إذا أخذ من حيث إنّه معلول للواجب لم يبق عدمه ممكناً فانتفى المحذور، وإن أخذ من حيث هوهو لم يلزم من عدمه محذور أيضاً إذ الواجب هنا لم يوجد من حيث إنّه علّة. وقد سبق الجواب عن الزمان والمادة. وسيأتي جواز الخرق على الأفلاك وقبولها للحركة المستقيمة إن شاء الله تعالى.

وكلام جالينوس في غاية السقوط فما يُدريه تقدر العالم قبل ذلك، والمنجم كيف يعلم ذلك إلاّ على جهة التخمين والظن، فلو نقص جزء لا يتجزأ في كلّ وقت لم يعلم المنجم ولا غيره ذلك، فانّه من المعلوم أنّ القطعة الصغيرة من الياقوت وشبهه من الأجسام الصلبة وإن بقيت مدّة مديدة فانّه لا يظهر فيها نقصان محسوس مع أنّ الخشب وغيره قد يظهر في أقل من تلك المدّة نقصان ظاهر. وإذا كان كذلك فمن الجائز أن تكون نسبة الفلك في الصلابة إلى الياقوت كنسبة الياقوت إلى الخشب، فإذا لم يظهر لحسّنا ما حصل من النقصان في القطعة الصغيرة فلئن لا يظهر لناما يحصل في الفلك من النقصان في القطعة الصغيرة مع غاية صلابته وعظمه وبعده عن أعيننا كان أولى. ثمّ ليس المنجم معلوم الصدق بحيث تبتني على قوله هذه القاعدة الحكميّه.

سلّمنا، لكن إنّما يلزم ذلك لو قلنا: إنّه يعدم على وجه الذبول أمّا إذا لم يكن

كذلك، بل قلنا: إنّه سيعدم، لم يلزم ما ذكره.

قال أفضل المحقّقين: [١] لا منافاة بين أدلّة الحكماء وما ادّعاه المسلمون من صحّة الفناء، لأنّ أدلّة الحكماء بأسرها ترجع إلى أنّ العالم واجب لغيره [٢] ودعوى المسلمين أنّه ممكن لذاته، وليس بين الأمرين منافاة تقتضي مخالفتهما؛ لأنّ اسناد امتناع عدمه إلى مؤثره الموجب يدل على الامتناع نظراً إلى الغير. وكذا امتناع عدم الزمان بعد وجوده لا يدل على امتناعه لذاته. ودليل سبق الإمكان لم يفرّق بين الإمكان الذاتي فيه وبين الإمكان بمعنى الاستعداد، والإمكان [ الثاني] يقتضي الاحتياج إلى المادة دون الأوّل، ولم يدع أحد الخصمين ذلك الإمكان. وامتناع العدم بهذا المعنى ليس لذات الممكن لذاته إنّما يكون عند من يقول به لاحتياج ما يعدم [٣] بعد وجوده إلى المادة السابقة.

واحتجّ المسلمون [٤] على امتناع العدم بالعقل والنقل.

**أمّا العقل:** فهو أن نقول: لو انتفى العالم فإمّا أن يكون انتفاؤه لمؤثر أو لا لمؤثر. و الثاني باطل، لأنّ اختصاص انتفائه بذلك الوقت دون ما قبله ومابعده لو وقع لا عن مرجّح مع تساوي الأوقات بالنسبة إليه لجاز وقوع الممكن لا عن المرجح لتساوي طرفي الوجود والعدم في استغناء الممكن عن المؤثر وحاجته إليه.

وإن كان لمؤثر فذلك المؤثر إمّا أن يكون عدمياً أو وجودياً، فإن كان عدمياً فذلك لابدّ وأن يكون عدماً لشيء لا يوجد الجوهر إلّا عند وجوده حتى يكون عدمه مقتضياً لعدم الجوهر وهو انتفاء الشرط، وهو باطل:

---

١. نقد المحصل: ٢١٩ـ ٢٢١. بتصرفات من المصنّف.

٢. في المصدر: «بغيره».

٣. في المصدر: «المنعدم».

٤. في المصدر: «[الكرامية] المسلمون».

أمّا أوّلاً: فلأنّ ذلك الشيء إمّا أن يكون باقياً أو لا، فإن كان باقياً كان الكلام في كيفية انتفائه بعد استمرار وجوده كالكلام في الجوهر، وإن لم يكن باقياً استحال احتياج الجوهر إليه، لأنّه إمّا أن يحتاج إلى واحد معيّن أو إلى واحد غير معين. والأوّل باطل، لأنّه لا واحد إلاّ ويبقى الجوهر بعد عدمه فلا تكون به حاجة إليه. والثاني أيضاً باطل، لأنّ الواحد الذي لا يكون متعيناً استحال دخوله في الموجود ومالا يكون موجوداً استحال احتياج وجود غيره إلى وجوده.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ذلك الشيء إمّا أن يكون حالاً في الجوهر أو لا، فإن كان حالاً في الجوهر كان محتاجاً إلى الجوهر، وإذا كان كذلك استحال احتياج الجوهر إليه، وإلاّ دار. وإذا لم يكن الجوهر محتاجاً إليه بل كان هو محتاجاً إلى الجوهر فما كان محتاجاً إلى الشيء يكون محتاجاً إلى الشيء في وجوده وأيضاً في عدمه، فإذن عدم ذلك الشيء يكون محتاجاً إلى عدم الجوهر فيستحيل أن يكون عدم الجوهر محتاجاً إلى عدمه، وإلاّ دار.

وأمّا إن لم يكن ذلك الشيء حالاً في الجوهر فإمّا أن يكون محلاً للجوهر أو لا، والأوّل باطل. أمّا أوّلاً: فلأنّا قد دللنا على استحالة حلول المتحيز في المحلّ. وأمّا ثانياً: فلأنّ ذلك المحل إن صحّ بقاؤه كان الكلام في عدمه كالكلام في الجوهر، وإن لم يصح بقاؤه لزم من وجوب تجدده وجوب تجدد الجسم، وهو باطل. وإن لم يكن حالاً في الجوهر لا محالة كان شيئاً قائماً بنفسه، والجوهر أيضاً كذلك، فإن لم تكن حاجة أحدهما إلى الآخر أولى من العكس فإمّا أن يحتاج كلّ واحد إلى الآخر أو يستغني كلّ واحد عن الآخر، فلا يلزم من عدم واحد منهما عدم الآخر. وأيضاً إذا كان عدمه لانتفاء الشرط لم يكن ذلك الشرط إلاّ العرض، لأنّ ما عدا الجوهر عرض ويستحيل أن يكون العرض شرطاً للجوهر، لأنّ العرض يحتاج إلى الجوهر والمشروط يحتاج إلى الشرط، فيلزم الدور.

وأمّا إن كان عـدم الجوهر لأمر وجودي فذلك الشيء إمّـا موجب أو مختار. أمّا الموجب فهو أن يقال: إنّه ينتفي عند وجود ضده، وهو باطل لوجهين:

**الأوّل:** أنّ التضاد حاصل من الجانبين وكلّ منهما قابل للعدم، فليس انتفاء الجوهـر بذلك الضـد أولى من انتفـاء ذلك الضدّ بـوجود الجوهـر، فإمّـا أن ينتفي كلّ واحدٍ منهما بالآخر، وهو محال، لأنّ المؤثر في عدم كلّ واحد منهما وجود الآخر، والمؤثر حاصل مع الأثـر فلو حصل العدمان معاً لحصل الواحـدان معاً فيكونان موجـودين معدومين دفعـة واحدة، وهو محال: أو لا ينتفـي أحدهما بالآخـر فيلزم اجتماع الضدين.

لا يقال: انتفاء الجوهر بذلك الضد أولى لوجهين:

**الوجه الأوّل:** الجوهر باقٍ والضدّ حادث والحادث أقوى من الباقي. أمّا أوّلاً: فلأنّ الحادث يستحيل عدمه، لأنّه لو عدم لكان عدمه مقارناً لوجوده، وهو محال، وأمّا البـاقي فإنّه لا يستحيـل عدمه، لأنّـه بتقدير عـدمه لا يكـون عدمه مقـارناً لـوجوده. وأمّـا ثانيـاً: فـلأنّ الحادث متعلّق السبب والبـاقي منقطع عـن السبب، فكون[1] الحادث مع السبب يفيده زيادةَ قوّةٍ.

**الوجه الثاني:** أن يخلق الله تعـالى من ذلـك الضد أعـداداً أكثـر من أعـداد الجوهر فلا جرم كانت باعدام الجوهر أولى.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ الحادث أقوى.

قوله: «لو عدم الحادث لكان عدمه مقارناً لوجوده».

قلنا: نحن لا نقـول: إنّ الحادث يوجد و[2] يعدم في وقت واحـد بل الباقي

---

١. ق: «فيكون».

٢. ق: «و قد».

يمنعه من الدخول في الوجود.و[1] لأنّ الباقي أيضاً لو عدم حال بقائه لصار عدمه مقارناً لوجوده، وكما أنّه يصحّ أن ينعدم في الزمان الثاني من وجوده كذلك الحادث يصحّ أن ينعدم في الزمان الثاني من وجوده.

قوله: «الحادث متعلّق السبب فيكون أقوى».

قلنا: ألستم قد برهنتم على أنّ الباقي أيضاً متعلّق السبب، فزال الترجيح.

قوله: «الله تعالى يخلق اعداداً من ذلك الضد».

قلنا: هذا غير مستقيم.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الذي استقر عليه رأي المعتزلة أنّ الله تعالى يعدم الجواهر كلّها بجزءٍ واحد من الفناء.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الجواهر متماثلة فليس بأن يوجب فناء عدم واحد منها أولى من الفناء الآخر بأن يوجب عدمه. اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّه يقوم الفناء بالجوهر أو يختص بالحيز الذي يجاوره، لكن الأوّل باطل لاشتماله على اجتماع الضدين. والثاني يكون قولاً بحصول العرض في الحيز على سبيل الاستقلال من غير محل وهو محال، إذ لا معنى للجوهر إلاّ ما يكون حاصلاً في الحيز.

الثاني:[2] أنّ حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضدّ الأوّل فلو كان انتفاء الضد الأوّل معللاً بحدوث هذا الضدّ لزم الدور المحال.

وأمّا إن فنيت الأجسام باعدام الفاعل المختار فهو محال، لأنّ الفاعل لابدّ له من فعل، فالاعدام إمّا أن يكون شيئاً متميزاً عن غيره وإمّا أن لا يكون، فإن كان الأوّل كان الاعدام عبارة عن حدوث شيء، وذلك الشيء إن اقتضى عدم الجوهر

---

١. «و» ساقطة في ق.

٢. أي الوجه الثاني لامتناع اعدام الجواهر بحدوث الضد.

كان ذلك قولاً ببقاء الجوهر لأجل ضد، وإن لم يقتض عدمه كان ذلك الجوهر باقياً بعد حصول ذلك الاعدام.

وأمّا إن لم يكن الاعدام أمراً مشاراً إليه متميزاً عن غيره استحال جعله تأثير مؤثر أو فعل قادر لما ذكرنا أنّ القادر من له الأثر. ولأنّ الاعدام إن لم يكن وجودياً كان عدماً محضاً فامتنع اسناده إلى المؤثر، لأنّه لا فرق بين أن يقال: لم يفعل الله شيئاً وبين أن يقال: فعل العدم، وإلاّ كان أحد العدمين مخالفاً للثاني فيكون لكلّ واحد من العدمين تعيّن وثبوت فيكون للعدم ثبوت، هذا خلف.

وإن كان وجودياً لم يكن ذلك الوجود عينَ عدم العالم، وإلاّ لكان [١] الوجود عين العدم، بل غايته أنّه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداماً بالضد وليس هو هذا القسم [٢]، فالقول بفناء الجواهر يفضي إلى أقسام باطلة فيكون القول بفنائها باطلاً.

و أمّا النقل: فقوله تعالى في قصة إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي المَوتىٰ﴾ [٣]. وإبراهيم عليه السلام سأله عن كيفية إحياء الموتى، ثمّ إنّه تعالى أراد الجمع بين التفريق والاحياء بعده، وإذا أراه ذلك جواباً لسؤاله صحّ أن يكون بالتفريق دون الفناء لوجهين:

---

١. ج: «كان».

٢. ق: «هذا هو هذا القسم»، وفي عبارات الرازي: «و ليس هذا هو القسم الأوّل، بل هو القسم الثاني».

وهو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حتى يهيأهم ويعدّهم لنفخ الروح فأمره الله تعالى بأخذ أربعة من الطير وتقطيعها وتفريق أجزائها ومزج بعض الأجزاء ببعض ثمّ يفرقها ويضعها على الجبال ثمّ يدعوها فلما دعاها ميز الله تعالى أجزاء كلّ طير عن الآخر وجمع أجزاء كلّ طير وفرقها عن أجزاء الآخر حتى كملت البنية التي كانت عليها أوّلاً ثمّ أحياها الله تعالى. راجع كشف المراد: ٤٠٢.

٣. البقرة/ ٢٦٠.

الأوّل: لو أفناه لما صحّ فيه الجمع إلاّ على تقدير أن يخلق أجزاءهم متفرقة ثمّ يجمعها وذلك باطل. ولمّا ثبت الجمع في كيفية الاحياء ثبت أنّه لا تفنى على معنى الاعدام.

الثاني: أنّه عليه السلام سأله عن جميع مقدمات الاحياء فلو كان الله تعالى يعدمها ثمّ يخلقها احياءً لأراه ذلك. وأيضاً أنّه تعالى بعد أن بيّن أنّ مبدأ الخلق جمع بعد تفريق لقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ﴾ [1]، وقوله تعالى: ﴿وَ بَدَأَ خَلْقَ الإِنْسانِ مِنْ طِينٍ﴾ [2]، وقوله تعالى: ﴿أَوَ لَمْ يَرَوا كَيْفَ يَبْدَؤُا اللهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُه﴾ [3]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ [4]، وبدؤ الخلق الذي يمكننا أن نراه أو ننظر إليه هو الجمع دون الإيجاد عن عدم كما يشاهد ذلك في فصل الربيع من نشوء الاغصان. ثمّ لمّا قرر أنّ البدء [هو] الجمع قال: ﴿كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾، فنصَّ تعالى على أنّ البدء كما كان جمعاً للتفريق كذا عودكم يكون بالجمع بعد التفريق. وقد قرر الله تعالى ذلك في آيات كثيرة بعبارات مختلفة فشرح تعالى كيفية جمعه فيما يخرج من النبات والزروع والأشجار، ثمّ شبه يوم البعث به في قوله تعالى: ﴿كَذلِكَ النُّشُور﴾ [5] و ﴿كَذلِكَ تُخرَجُون﴾ [6].

---

١. الروم/ ٢٠ وفاطر/ ١١ وغافر/ ٦٧.

٢. السجدة/ ٧.

٣. العنكبوت/ ١٩.

٤. العنكبوت/ ٢٠. وفي المخطوطة: «أو لم يسيروا في الأرض فينظروا...»، والموجود في القرآن ليس بهذه الصورة.

٥. والآية هكذا: ﴿وَ اللهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِياحَ فَتثير سَحاباً فَسُقْناهُ إِلىٰ بَلَدٍ مَيِّت فَأَحْيَيْنا بِهِ الأَرْضَ بعدَ مَوْتِها كَذلِكَ النُّشُور﴾ فاطر/ ٩. راجع أيضاً الأعراف/ ٥٧.

٦. والآية هكذا: ﴿يخرِجُ الحَيَّ مَنَ المَيِّت وَ يخرِجُ المَيِّت مِنَ الحَيِّ وَ يُحي الأَرْضَ بَعْدَ مَوتِها وَ كَذلِكَ تُخرَجُون﴾ الروم/ ١٩.

والجواب عن المعقول أن نقول: لِمَ لا يعدم باعدام الفاعل؟

قوله: «الاعدام إمّا أن يكون أمراً وجودياً أو لا».

قلنا: هذا يقتضي أن لا يعدم شيء ألبتة، لأنّه يقال: إذا عدم الشيء فهل يتجدد أمر أم لا؟ فإن لم يتجدد أمر فهو لم يعدم، وإن تجدد فالمتجدد عدم أو وجود؟ لا جائز أن يكون عدماً، لأنّه لا فرق بين أن يقال: تجدد العدم أو لم يتجدد شيء، وإلاّ فأحد العدمين مخالف للآخر، وهو محال. وإن كان وجوداً كان ذلك حدوثاً لموجود آخر لا عدماً للموجود الأوّل. [1]

سلّمنا فساد هذا القسم، فلِمَ لا يعدم لحدوث الضد؟

قوله: في المضادة مشتركة من الجانبين.

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون الحادث أقوى لحدوثه وإن كنا لا نعرف لميّة كون الحدوث سبباً للقوة؟ [2]

قوله في الثاني: «حدوث الحادث يتوقّف على عدم الباقي».

قلنا: لا نسلم، فإنّ عندنا عدم الباقي معلول الحادث، والعلّة وإن امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة بها إلى المعلول.

وأيضاً جاز أن يكون التوقف توقّف المعيّة فلا دور ولا استحالة.

سلّمنا فساد هذا القسم، لكن لِمَ لا يجوز أن يعدم الجسمُ لانتفاء الشرط؟ وبيانه: أنّ الأعراض لا تبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه فإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفت الجواهر.

---

١. ولمّا كان ذلك باطلاً بالضرورة فكذا ما قلتموه. أنوار الملكوت: ٤٦.

٢. هذا الجواب وما يأتي بعده من الشيخ أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت صاحب الياقوت، كما في أنوار الملكوت: ٤٥.

قوله: «إنّه يلزم الدور».

قلنا: جاز أن يكون الجوهر والعرض متلازمين [١]، وإن لم يكن لأحدهما حاجة إلى الآخر، كالمضافين ومعلولي العلّة الواحدة، فإذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب أن يعدم الآخر.

قال أفضل المحقّقين: «مذهب الكرامية: أنّ العالم محدث وممتنع الفناء وإليه ذهب الجاحظ. و قالت الأشعرية وأبو علي الجبائي بجواز إفناء العالم عقلاً. وقال أبو هاشم: إنّما يعرفُ ذلك بالسمع. ثمّ إنّ الأشعرية قالوا: إنّه يفنى لأنّ الله تعالى لا يخلق الأعراض التي تحتاج الجواهر إلى وجودها. أمّا القاضي أبوبكر فقال في بعض المواضع: إنّ تلك الأعراض هي الأكوان. وقال في بعض المواضع: إنّ الفاعل المختار يفنيه [٢] بلا واسطة، وهو مذهب محمود الخياط. وقال القاضي في موضع آخر: إنّ الجوهر يحتاج إلى نوع من كلّ جنس من أجناس الأعراض فإذا لم يخلق الله تعالى أيّ نوع كان عدم الجوهر. وقال الجويني مثل ذلك. وقال بعضهم: إذا لم يخلق الله تعالى البقاء وهو عرضٌ عدم الجوهر، وبه قال الكعبي. وقال أبو الهذيل: كما أنّه قال له «كن» فكان كذا يقول له «إفنَ» فيفنى. وقال أبو علي وأبو هاشم انّه تعالى يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الأجسام، وهو لا يبقى [٣]. وأبو علي يقول: إنّه يخلق لكلّ جوهر فناءً،و الباقون قالوا: بل فناء واحد يكفي لافناء الكل. فهذه مذاهبهم.

و قوله في الدليل: «إنّ الاعدام باطل، لأنّه لا فرق بين أن يقال: لم يفعل البتة وبين أن يقال: فَعَلَ العدم»، ليس بشيء للفرق بينهما في بديهة النظر، فانّ القول

---

١. في النسخ: «متلازمان»، أصلحناها طبقاً للسياق.

٢. في المصدر: «يفنى».

٣. ويفنىٰ لذاته. أنوار الملكوت: ٤٢.

بأنّـه لم يفعل حكم بالاستمـرار على ما كان وبعـدم صدور شيء من الفـاعل [١]، والقول بأن فَعَلَ العـدم حكم بتجدد العدم بعد أن لم يكن وبصـدوره عن فاعله، وتمايز العدمين يكون بانتسابهما إلى وجودين أو بانتساب أحدهما دون الآخر.

وقولـه في الجواب: «إنّ هذا يقتضي أن لا يعـدم شيء ألبتة»، ليـس بجواب، إنّما هـو زيادة الإشكـال وتأكيـد لقول من يقـول: الانعـدام غير ممكن إلّا بطريـان الضد أو انتفاء الشرط، وهو مذهب أكثر المتكلّمين.

وأمّا إبطال الاعدام بطريان الضد فجواب الوجه الأوّل وهو إلزام الدور كما ذكره، وهو أنّ عدم الباقي معلول الحادث.

و قولهم: «إنّ الحادث لا يكـون أقوى من البـاقي بكونـه متعلّق السبب لأنّ الباقي حال البقـاء أيضاً متعلق السبب»، ليس بصحيح، لأنّ الباقي عنـد قدماء المتكلّمين مستغنٍ عـن السبب. وأمّـا عنـد القـائلين بـأنّـه محتـاج إلى سبب مُبـقٍ فجـوابهم أنّ الموجِد أقـوى من المُبقي، لأنّ الايجاد اعطـاء الـوجود الـذي لم يكن أصـلاً والتبقية حفـظ الـوجود الحاصـل، ولكونـه أقـوى فيرجح الحادث ويعـدم المرجوح.

و ايراد الاعتراض بأنّ الحادث لـو عدم بسبب الباقي حـال الحدوث لكان موجوداً معدوماً معاً، و هو محالٌ، والباقي لو عدم بسبب الحادث ما لزم منه محال.

ثمّ الجواب ـ بأنّ البـاقي يمنع الحادث عن أن يصير موجـوداً، ولا يلزم منه محال ـ ليـس بمرضيٍّ، فـانّ الباقي لـو كان بحيـث يمنـع لكان أقـوى، وليس كذلك.

---

١. فهو تـرك الفعل وليس فعـلاً. قال الطـوسي في تجريد الاعتقاد: «وانتفـاء الفعل ليس فعـل الضد». كشف المراد: ٢٨٣. وقـال المصنف: «فـانّ الأعـدام يستند إلى الفـاعل كما يستنـد الـوجود إليـه. والامتياز واقع بين نفي الفعل وفعل العدم». كشف المراد: ٤٠١.

والاعتراض بتجويز كـون الحادث أكثر عدداً من الباقـي، والجواب بامتناع اجتماع المثلين، ليس ممّا يذهب إليه وهم.

وجواب الـوجه الثاني مـن إبطال الاعدام بطـريان الضدّ وهـو: «أنّ التضاد حاصل من الطرفين على السواء فتجويز[1] كون الحادث أقوى وإن كنّـا لا نعرف لميته»، ليس بجواب. والجواب ما بيّنـاه من كون الحادث أقوى لترجح الموجِد على المبقي.

وأمّـا إبطـال الاعدام بسبـب انتفـاء الشرط وأنّ الشرط لا يكون إلاّ عـرضـاً فدعوى مجرّدة، فانّه من الجائز أن يكون هناك شرط خال عن[2] العرض، كما يكون الجوهر الذي هو المحل شرطـاً في إيجاد الأعراض فيه. وأيضاً يجوز أن يكون الشرط لا جوهـراً ولا عرضاً بل أمـراً عدمياً، وقـد مرّ بيان جـواز الاشتراط به وزوال ذلك الأمر يقتضي انعدام المشروط به.

و بيان كـون العرض شرطاً في الاعـدام ـ بأنّ العرض لا يبقـى والجوهر ممتنع الخلو عنـه فيعدم بانعـدامه ـ ليـس ممّا يفيد مـع هؤلاء الخصوم، لأنّ الكـرّامية لا يقولون بـذلك كالمعتزلة. وأمّـا الزامهم الدور بسبب احتيـاج الجوهر إلى العرض، فباطل؛ لأنّ الـدور يكون إذا كان المحتاج إليـه محتاجاً إلى المحتاج فيما يحتـاج فيه إليه وهنـا ليس كذلك، فانّ احتيـاج الجوهر إلى عرضٍ مّا لا بعينـه، لا إلى عرض معين، والعرض المعيّن محتاج إلى جسم بعينه، فلا يلزم منه الدور.

والجواب بتجويـز التلازم مـن غير احتياج أحـدهما إلى الآخر، ليس بمفيـد هنا، فانّ العرض محتاج في وجوده إلى الجسم، والتلازم وإن كان باحتياج كلّ واحد من المتلازمين إلى عين الآخر محال، لكن مـن غير احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى

---

١. في المصدر: «بتجويز».

٢. في المصدر: «غير» بدل «خال عن».

ما يتعلّق بالآخر ليس بمعقول، فإنّ ذلـك يكون مصاحبةً اتفاقيةً، وهي لا تقتضي امتناع الانفكاك.

و إيراد المثال بالمتضايفين [١] على الوجه المشهور، غير صحيح؛ فإنّ إضافة كلّ واحـد منهما محتاجـة في الوجـود إلى ذات الآخر لا إلى إضـافة ، ومعلـولا علّة واحدة يحتاج كـلّ منهما إلى علّة الآخر، فليس فيهما عدم الاحتيـاج مطلقاً من غير لزوم الدور». [٢]

وفيه نظر، فانّ الفرق الذي ذكره بين قـولنا: ما فعَلَ وبين قولنا: فعل العدم، وإن كـان ظاهـراً لكن ليس المقصـود ما ذكـره، بل القصـد أنّه في كـلا الحالين لم يصـدر عنه شيء ومـا حصل بـواسطـة الفعل ثبـوت شيء ولا تحقّقـه، ولمّا لم يكن العدم فعلاً كان فعله ليس فعلاً في الحقيقة.

والجواب بأنّه يقتضي أن لا يعدم شيء، صحيح [٣]؛ لأنّ الحكم الضروري لا يرتفع بـالشبه، فإذا أورد المشكك شبهة تـدل على رفع حكم ضروري، علمنا على سبيل الإجمال أنّ هذه الحجّة باطلة علماً ضرورياً وإن عجزنا عن وجه الغلط فيها. ولمّا كان العلم الضروري ثـابتاً لنا بـأنّ الاعدام متحقّق، كانـت الشبهة الرافعـة له باطلة عند العقل.و هذا جواب صحيح لا مدفع له.

قوله:«الموجد أقوى من المبقى».

قلنا: متى إذا خلى عن المبقي العارض له أوإذا لم يخل؟ م ع. [٤]

---

١. في النسخ:«بالمتضادين»، وما أثبتناه من المصدر.

٢. انتهى كلام أفضل المحقّقين في نقد المحصل:٢٢٢ـ٢٢٤.

٣. دافع المصنّف عن هذا الجواب في أنوار الملكوت هكذا: «إنّ الجواب بـالمعارضة إنّما هو بانسحاب كلام الخصم فيما علـم بطلانه بالضرورة فيكـون باطلاً وليس فيـه زيادة شكّ بل هو إبطـال كلام الخصم». ص ٤٦.

٤. لعلّ المراد من «م» أنّ صورة الخلـو عن المبقي العارض له، مسلم. ومن «ع» أنّ صـورة عدم الخلو، ممنوع.

وقولـه: «الباقي إنّما يمنع لو كـان أقوى وليس كذلك»، ممنـوع؛ لأنّ الباقي موجود والحادث قبـل حدوثه في حيز العـدم والباقي حال عدم الحادث مـوجود، والموجود أقوى مـن المعدوم. والجهل بوجه قوّة الحادث لا يخرج الجواب عـن كونه جواباً. وكـون الشرط ليس بعرض، غير معقول؛ لاستحالة أن يكـون الجوهر شرطاً في نفسه. وثبوت واسطة بين الجوهر والعرض وكون الشرط عدمياً، غير معقول هنا ؛ لأنّ العدمـي لا يكون إلاّ مضافـاً إلى ملكة وليست الملكـة هنا الجوهـر. أمّا أوّلاً: فلأنّ الجواهـر متماثلة فيستحيـل أن يكون وجود جـوهر مشروطـاً بعدم آخـر. وأمّا ثانيـاً: فلأنّـا ننقل الكـلام إلى عدم ذلك الجوهـر فانّـه إمّا أن يعـدم أو لا، والثاني مطلوبهم، والأوّل يفتقر إلى معدم ويعود البحث فيه. ولا العرض، لأنّ وجود ذلك العرض لابدّ له من محل جوهري ويعود البحث في عدمه. وأيضاً فهو الفناء الذي قال به المشايخ.

قوله:«الجسم يحتاج إلى عرضٍ ما».

قلنـا: عرضٌ مـا إمّـا أن يكون مـوجـوداً أو لا، وعلى كـلا التقديـرين يلـزم المحال.و البحث في المتضايفين قد تقدم. والاحتياج إلى العلّة لا تقتضي الاحتياج إلى المعلول، وإلاّ لـزم الدور أو الترجيح من غير مـرجّح، فقد تحقّق الاستلـزام مع الاستغناء.

والجواب عن المنقول: أنّ الاحيـاء والإماتة ليس اعـداماً وإيجاداً فلا يـرد ما ذكرتم فيه، فـانّ المكلّفين يفرّق الله تعالى أجزاءهم فإذا أعادهـم جمعها، فصحّ فيه الاراءة والإدراك.

ولا نسلم أنّ إبراهيم عليه السلام سأل عن جميع مقدّمات الاحياء، بل عن كيفيته. وابتداء خلـق الآدمي وإن كان جمعاً، لكـن أصله ابتداء إيجاد لأنّ العـالم حادث، وكذا بدؤ خلق النبات وغيره. والإعادة للمكلّفين أيضاً الجمع إن قلنا: إنّ المكلّف

تتفرق أجزاؤه لا أنّه يعدم بالكلية، وكذا النشور والاخراج. وبالجملة ليس البحث هنا في فناء الآدمي خاصة حتى يحمل على الاعدام بالكلية أو التفريق، بل جميع الأجسام.[۱]

## المسألة الثالثة: في إبطال كلام المشايخ

قدعرفت كلام المشايخ وأنّهم أثبتوا الفناء معنى يضاد الجواهر لا في محل[۲]، وهو باطل من وجوه:

الوجه الأوّل: التضادّ حاصل من الطرفين لأنّه نسبة وإضافة لا تعقل إلاّ بين اثنين فكما ضاد الفناء الجواهر كذا الجواهر تضاد الفناء، وكلّ واحد من هذين الضدين ممكن وقابل للعدم ويعدم اتّفاقاً وليس انتفاء أحدهما بالآخر أولى من العكس، فليس انتفاء الجوهر بذلك الضد أولى من انتفاء ذلك الضدّ بوجود الجوهر فاستحال أن يفنى به.

وفيه نظر، لأنّا لا نسلّم انتفاء الأولوية فانّ الضدّ الطارئ يعدم الباقي لأنّ الله تعالى أراد اعدام الجوهر وإيجاد ضدّه فأوجد الضدّ فأعدم الجوهر.

قيل: والحس شاهد بذلك فانّ بعض الأعراض تعدم بطرو البعض الآخر. ولأنّ الاعتمادات التي توجب ضدّ ما يوجبه الآخر فانّ بعضها ينفي حكم الآخر، فبالطريق الذي جوزتموه ثمّ جوزوه هنا. ولأنّ الحادث أقوى لأنّه متعلّق السبب.

---

١. ذهب الطوسي إلى الفرق بين معنى الفناء في المكلفين كالإنسان وبين غيرهم، فجاز الاعدام بالكلية في غير المكلّفين إذ لا يجب إعادتهم، بخلاف الإنسان الذي يجب إعادته، فقد تأول معنى فنائه وإعدامه بتفريق أجزائه، فإذا أراد الله تعالى إعادته جمع تلك الأجزاء وألفها كما كانت. وقال: «و يتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة إبراهيم ﷺ». كشف المراد: ٤٠٢.

٢. راجع المجموع في المحيط بالتكليف ٢: ٢٩٨.

ولأنّه لو عدم لاجتمع فيه النقيضان.و لجواز أن يخلق الله تعالى عدد الضدّ الحادث أكثر.

اعترض من حيث الإجمال والتفصيل.

أمّا الإجمال فهو أنّ وجود الضدّ إمّا أن يكفي في منافاته لضدّه أو لا بدّ معه من أمر زائد، فإن كان مجرّد وجوده كافياً وذلك غير مختلف فيهما لزم تعذر نفي أحدهما بالآخر دون العكس لعدم الأولوية،وإن كان لابدّ معه من زائد فباعتبار انتفاء ذلك الزائد يلزم أن يمكن أن يجامع ضدّه، ولو جاز ذلك فيه بطل دعوى المنافاة بالتضاد. كيف وأنّه غير مستقيم على أُصولكم؟ فانّ عندكم لا يصح أن تتوقّف المنافاة بشيء زائد على الضدّ، لأنّ ما يتنافيان بالتضادّ يتنافيان بأنفسهما وحدهما ولهذا قالوا: إنّ التضاد يرجع إلى الآحاد دون الجمل ، ولهذا لم تفترق الحال في تعذر الجمع بين جزء واحد من البياض في محلّ فيه جزءٌ واحدمن السواد وبين أن يكون فيه الف جزء.

وفيه نظر، فانّا نقول: وجود كلّ من الضدّين كافٍ في المنافاة، ولهذا لا يكون أحدهما موجوداً مع صاحبه ولا يتخصص أحدهما بالوقوع من حيث إنّه ضدّ بل يحتاج في ترجيحه إلى الفاعل، فلما أوجد الفاعل أحد الضدّين كان قاهراً[1] لصاحبه ونافياً له، فإذا أراد الفاعل إيجاد الآخر افتقر المتجدد في اعدام الأوّل إلى مرجّح وهو إرادة الفاعل لايجاده. فالحاصل أنّ المنافاة من الطرفين على السواء لكن تخصيص أحدهما بالوجود أو بالعدم إنّما يكون بواسطة الزائد وهو ترجيح الفاعل.

وأمّا التفصيل فقالوا:

على الأوّل: لا نسلّم أنّ في الأعراض ما هو باق فجاز أن يكون الله تعالى

١. الكلمة مشوشة في النسخ، ولعلّ الصواب ما أثبتناه.

يجدد في الجسم أمثال تلك الأعراض بخلاف الجسم، فـانّ كلّ واحد منّا مع كونه جسماً يعلم من نفسه أنّه هو الذي كان بالأمس فكان كون الجسم معلوماً بخلاف الاعراض.

سلّمنا بقاءها، فلِمَ قلتم: إنّ انتفـاءها إنّما كان بضدّ ولم يكن بفوات شرط؟ فإنّ من الأعـراض ما يحتاج في بقـائه إلى شرط، كالعلم المحتاج إلى الحيـاة والحياة المحتاجة إلى البنية المعتدلة.

والوجـه الذي ذكرتم في إبطـال كون وجود الجسم مشروطـاً، لِمَ قلتم بوروده هنـا؟ فانّكم قلتـم في ذلك الـوجه: أنّ ذلـك الشيء الذي يكـون شرطاً في وجـود الجسم إمّا أن يكون حالاً في الجسم أو لا، فإن كان حالاً في الجوهر كان محتاجاً إلى الجوهر فيستحيل احتيـاج الجوهر إليه، وإلاّ دار. وإن لم يكن حالاً كـان شيئاً قائماً بنفسه، والجوهر أيضاً كذلك فلم تكـن حاجة أحدهما إلى الآخر أولى من العكس فإمّـا أن يحتاج كلّ منهما إلى الآخر وهـو محال أو يستغني كلّ منهما عن الآخـر فلا يلـزم من عـدم واحد منهما عـدم الآخر، وهـذا إنّما يمكن وروده في الأجسـام دون الأعراض.

سلّمنـا أنّ عدمهـا ليس بعـدم الشرط، فلِمَ لا يعـدم باعـدام معـدم؟ بأن يعدمها الله تعالى ابتـداءً كما أوجدها ابتداءً، ولهذا كان حدّ القـادر هو الذي يصحّ منه أن يفعل وأن لا يفعل فكان لا يفعل داخلاً في حدّ القادركالفعل، ولهذا قلتم: إنّ الصحيح مـا ذهب إليـه أبو هـاشم مـن أنّ الذم والمدح بترك الـواجب وبترك القبيح يرجع إلى نفي الفعل دون ما ذهب إليه أبو علي من أنّ ترك الفعل يرجع إلى فعل ضدّ دون نفي الفعل [1]، ولهذا جعلتم مثل هذا الاعدام تأثير الضدّ، فإذا جاز

---

١. اختلف المتكلمون في الترك للشيء، هل هو فعل وكف أم لا؟ فانظر الآراء والمسائل المرتبطة بالترك في مقالات الإسلاميين: ٣٧٨ وما يليها.

عندكم أن يكون تـأثير الضد، فلِمَ لا يجوز أن يكون تأثير القادر؟ وهذا هـو الوجه الذي ذهب إليه أبو الحسين [1] الخياط في جواز عدم الأجسـام. وهذا وإن لزم منه صحّة الاعدام للأجسام بهذا الطريق، ولكـن لم يحصل به صحّة اعدامها بما ذهبوا إليه من الفناء ،و هذا هو المقصود في هذا المقام.

سلّمنا انّها تزول بالضد، لكن قلتم: إنّـه إنّما كان زوال الزائل بالضد أولى ، لأنّه خلـق ضدّين في محلّ فيـه ضدّ واحد، وهـذا العذر لا يستقيم على أُصـولكم لوجهين:

**الأوّل:** التضاد عندكم يرجع إلى الآحاد.

**الثاني:**إنّما تكلّمنا في هذه المسـألة مع من يقول: الفنـاء يفني جميع الأجسام ولا يستقيم له هذا الجواب.

**وعلى الثاني:** أنّ الباقـي كالحادث في استلزام اجتماع الـوجود والعـدم، فإن جعلتم الباقي يرتفع في الزمن الثاني من وجوده فكذا ارتفاع الحادث.

**وعلى الثالث:** أنّ الباقي ممكن لذاته والـوصف الذاتي لا يتبدل فلا فرق بين حالة الحدوث والبقـاء. ولو سلّمنا أنّه غير متعلّق السبب، ولكـن لِمَ قلتم: بأنّ أثر السبب في أكثـر من وجوده، ثـمّ الوجود الـذي هو مسبـب السبب لا يختلف بين الحادث وبين الباقي فصار وجود السبب كعدمـه فيما يرجع إلى زيادة قوة في وجود الحادث؟

---

١. في النسخ وكذا في أنـوار الملكوت: ٤٩: «أبوالحسـن»، وهو خطأ.و هو عبـد الرحيم بن محمـد بن عثمان، أبوالحسين الخياط. صـاحب كتاب الانتصار. ذكره ابن المرتضى في رجال الطبقـة الثامنة. توفي سنـة ٣٠٠هـ. (طبقات المعتـزلة:٨٥). وقال الشهـرستاني: إنّـه أُستاذ أبي القاسم ابـن محمد الكعبي، وهما من معتزلـة بغداد على مذهب واحد، إلاّ أنّ الخياط غالى في إثبـات المعدوم شيئاً... الملل والنحل، ترجمة (الخياطية والكعبية).

وعلى الرابع: بأنّ هذا الجواب لا يتمشى على قول من يقول: إنّ الله تعالى يخلق فناءً واحداً يعدم به جميع الجواهر التي في العالم، خصوصاً وقد بيّنا أنّ ما كان ضدّاً بنفسه لا يختلف حاله في ذلك بين أن يكون واحداً وبين أن يكون أكثر من واحد.

الوجه الثاني: شرط التنافي بين الشيء وضدّه أن يتعاقبا في محلّ واحد، وهذا الشرط غير حاصل في الفناءمع الجسم، فيستحيل ثبوت المنافاة فيه.

أمّا الأوّل: فلأنّ السواد والبياض وكلّ نوع من أنواع الأضداد إذا وجد أحدهما في محل ووجد الآخر في محلّ آخر فانّه يستحيل بينهما المنافاة لفقد ما ذكرنا من الشرط، حتى لو قدّرنا هذا الشرط حاصلاً فانّه تحصل المنافاة.

وأمّا الثاني: فانّ الجسم وإن جاز وجوده في الحيز، لكن يستحيل حصوله في المحل فكذا الفناء الذي يذهبون إليه يستحيل حصوله في المحل، وإذا استحال حلول كلّ واحد منهما في المحل استحال فيهما ما هو الشرط في المنافاة فتستحيل المنافاة.

لا يقال: كلّ واحد منهما موجود على حسب وجود الآخر، فانّ الجسم ليس في محل وكذا الفناء، فلِمَ لا يكفي هذا في المنافاة؟

لا يقال: إذا قدّرنا سواداً في محل وبياضاً في آخر وقدّرنا محلاً ثالثاً فكلّ واحد من السواد والبياض موجود على حسب وجود الآخر في أنّه ليس في ذلك المحلّ الثالث، ومع ذلك لا يكفي هذا في المنافاة بينهما، لأنّ شرط المنافاة بينهما مفقود وهو تعاقبهما على محلّ واحد.

وفيه نظر، فانّ التضاد قد يكون على المحل فيشترط فيه اتحاده، وقد يكون على الوجود عندهم كما في الجواهر والفناء فكان نسبة الوجود إليهما نسبة المحل في

الضدين وهذا الأخير لا يشترط فيه [١] المحل.

الوجه الثالث: الفناء عرض، ووجود عرض لا في محلّ محال، ونعني بالعرض الحادث الذي لا يكـون في جهة، وذلك لأنّ كلّ ما يـوجِده القادر يجب أن يـوجد على وجه يكـون مشاراً إليه وإلى جهتـه وهذا ضروري، وبهذا يبطل جميع مـا ادعوه من الأعراض التي توجد لا في محلّ كـالإرادة والكراهة والفناء [٢]، وهذا العلم في الظهور فوق علمنا بأنّ الأكوان والطعوم وغيرها تحتاج إلى محل فإن أمكن منع هذا الظهور أمكن المنع في الجميع. و لظهور هذه القضية قالت الكرامية: هذه القضية عامة في جميع الموجودات قديماً كان أو حادثاً.

وهـذا أقوى مـا لهم من الحجّـة في هذه المسـألة التي بها يصـولـون على من خالفهم ويعدّون منكر ذلك مكابـراً، ونحن قد قلنا بأنّ ذلك متصور في الحوادث دون القديم تعالى.

و فيه نظر، لأنّ ذلك راجع إلى اختلاف التفسير، فـانّهم إن عنوا بالعرض ما يوجد في المحل فالفناء ليس بعرض بهذا المعنـى، وإن عنوا به ما يعرض في الوجود ولا بقاء له كبقاء الأجسـام فهو عرض، وإن عنوا بالجوهر ما يستقل بـذاته فالفناء جوهر بهذا المعنى، ولا مشاحة في الأسماء.

الوجه الرابع: هذا الفناء إن نافى الجسم فإمّا أن ينافيه من حيث وجوده أو لا من حيث وجوده بل من حيث حقيقته أو مقتضاه أو شيء آخر. لا جائز أن ينافيه

---

١. ق: «في»، وهو خطأ.

٢. ذكر الشهـرستاني المسائل التي انفرد بها الجبـائيان، «فمنها: أنّهما أثبتا إرادات حـادثة لا في محل... وفنـاء لا في محل... وإثبات مـوجودات هـي أعراض، أو في حكـم الأعراض لا محلّ لها كإثبـات موجـودات هي جواهـر أو في حكم الجواهر لا مكـان لها. وذلك قريب مـن مذهـب الفـلاسفة». الملل والنحل، ترجمة (الجبائية والبهشمية).

من حيث الوجود، لأنّه لو نافاه من حيث الوجود والوجود عام مشترك بين جميع الموجودات وجب أن ينفى القديم وهو محال، وينفى نفسه فانّه أيضاً موجود.

لا يقال: إنّهما لا يتنافيان بالوجود ولا بالحقيقة، ولكن يتنافيان بما هو مقتضى حقيقتهما

لأنّا نقول: فيجب أن يقتصر الانتفاء على ما وقع فيه المنافاة فتخرج كلّ واحدة من الحقيقتين عن مقتضى صفتهما الذاتية دون الوجود، فلا يعدم الجسم.

لا يقال: إنّه وإن كان كذلك لكنّه يستحيل أن يخرج المقتضي عن مقتضاه وهو موجود، لأنّ المقتضي وهو الصفة الذاتية تقتضي مقتضاه نحو التحيز في الجسم بشرط الوجود فإذا وجد المقتضي مع الشرط استحال أن يتخلف عنه المقتضى. وكذا أيضاً قولهم في العلّة: إنّها إذا وجدت لا يجوز أن يتخلف عنها حكمها.

فإذا قيل لهم: لِمَ لا يجوز أن يتخلف المقتضى عن المقتضي وكذا الحكم عن العلّة وإن وجب الشرط الذي هو الوجود لما أنّه يحتاج إلى شرط آخر ولما أنّ مانعاً يمنع من الحكم فيحتاج إلى زواله، كما قلتم في سائر المؤثرات كالأسباب وأنتم جوزتم أنّ توقف مسبباتها مشروط بزوال المانع؟

لا يقال: إنّا إذا جوّزنا ذلك يبطل الفرق بين المنتفي المعدوم والموجود وكذلك هذا في العلّة، لأنّه لا يظهر المقتضي والعلّة إلاّ بالمقتضىٰ والحكم، ثمّ إنّه لا يمكن تأثير المقتضى والحكم في حالة العدم، فلو لم يلزمه في حالة الوجود فقد استوى حالة عدمه ووجوده ، فيبطل الفرق الذي ذكرناه.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّه يبطل الفرق وتستوي حالة وجودهما وعدمهما، وذلك لأنّه حين كان معدوماً كان يتوقف مقتضاه وحكمه على أمرين: الوجود، والشرط الثاني زوال المانع، وبعد الوجود لا يتوقف إلاّ على شيء واحد وهو الشرط

الثاني وهو [١] زوال المانع.

ثمّ نقـول: هـب أنّـه يستحيل تخلـف المقتضى مع الـوجـود ولكنّـه أيضـاً يستحيل انتفاء الوجـود من غير منافٍ. ثمّ هذا الفناء لا يخلو إمّـا أن يصير منافياً للوجود فيلزم منه ما ألزمناه من نفـي القديم، أو لا يصير منافياً له فيلزم منه انتفاء الوجود من غير وجود ما يقتضي ذلك، وهو أيضاً محال.

فإذن القول بالفناء يـؤدي إلى أحد محالين: إمّا تخلف المقتضىٰ عن المقتضي مع حصول شرط الاقتضاء وهو الوجود وأنّـه محال عندكم. وإمّا انتفاء الوجود لا لأمر وأنّه محال، فصـحّ أنّ القول بالفناء يـؤدي إلى أقسام باطلة، فيكـون القول به باطلاً.

لا يقال: هب أنّه لا ينافي الوجود، ولكن لِـمَ لا يجوز أن ينتفي بالفناء ما هو شرط الوجود فينتفي الوجود وهو المقتضى؟

لأنّا نقول: إنّ الـوجود شرط المقتضى فلو كان شرط الوجود لـزم منه الدور، وهو محال.

و يقال لهم: إن كـان لا تنتفي حقيقة الجسم بالفنـاء، بل ينتفي بالفنـاء أمر زائد على حقيقة كونه جسماً يسمّون ذلـك الزائد وجوداً، فإذن المنتفي والزائد على الحقيقة أمـر زائد على الجسم وكـان تسمية الجسم معـدوماً بعـدم أمر زائد عليـه تسمية له بذلك على سبيل المجاز بالحقيقة. وحقيقته لمّا كان لم تعدم بعدم لا يجوز عليه العدم، فأنتم في الحقيقة أشدّ الناس قولاً باستحالة عدم الجواهر والأجسام.

وفيه نظر لجواز أن ينافيه من حيث الوجود، ونمنع عموم الوجود.

سلّمنا، فلِمَ لا ينـافيه من حيث الوجود الممكـن أو المحدث أو المستند إلى

---

١. ق: «أو» بدل «وهو».

الفاعل أو وجود الجوهر؟

سلمنا، لكن لِـمَ لا ينافيه من حيث الماهية، على معنى أنّ ماهية الجوهر منافية لذاتها لماهية الفناء في الوجود لا مطلقاً فلا يتنافيان في العدم، كما أنّ الضدّين يتنافيان في المحل الخارجي وإن جاز اجتماعهما معاً في الذهن؟

سلّمنا، فلِمَ لا ينافيه باعتبار آخر غير ما ذكرتم؟

**الوجه الخامس**[1]: هذا الفناء الذي يذهبون إليه لِمَ لا يجوز أن لا[2] تقارنه منفعة لأحد من الاحياء ولا ايصال حقّ إلى مستحق؟ وما كان كذلك كان عبثاً قبيحاً والله تعالى منزّه عن فعل العبث، فيجب في الحكمة أن لا يفعل هذا الفناء.

أمّا الصغرى، فلأنّ المنفعة إمّا عاجلة وإمّا آجلة فلابدّ فيهما من الفعل والحياة، وإنّما يتصور ذلك في الجسم إذا كان موجوداً، وهذا الفناء الذي يدعونه لا يقارنه عدم الجسم وعدم الجسم لا تقارنه الحياة فلا تقارنه المنفعة. وهو البيان لنفي إمكان إيصال الحقّ إلى المستحق. فثبت أنّ الفناء الذي يدعونه لا تقارنه منفعة ولا إيصال حقّ إلى مستحقّ.

وأمّا الكبرى، فلأنّ مالا تقارنه المنفعة ولا إيصال حقّ إلى المستحق يكون عبثاً قبيحاً فضروري، فيقبح في الحكمة هذا الفناء.

فإن قيل: هذا يبطل بعذاب القبر ومساءلة منكر ونكير وأهوال يوم القيامة وعذاب أهل النار فانّه لا منفعة هناك لا عاجلة ولا آجلة ومع ذلك فهو حسن، فجاز هنا مثله. ثمّ نمنع انتفاء المنفعة هنا.

قوله: «الفناء الذي يقارنه العدم لا تقارنه الحياة فلا تقارنه المنفعة».

---

١. راجع شرح المقاصد٥: ١٠٤ـ١٠٦.

٢. «لا» ساقطة في ق.

قلنا: إذا جـاز أن يقارن وجود الفنـاء عدم الأجسام، فلِمَ لا يجوز أن يقـارن وجود المنفعة عدم الحياة ؟

سلّمنا أنّه لا يجوز أن يقارنه، لكن لِمَ لا يجوز أن يتقـدمه أو يتأخر عنه؟ فانّ الإنسان قـد يعد غيره أو يتوعـده ثمّ يفي ذلك من بعـد لما قد سبق له مـن المنفعة بالوعيد والوعد، وكذا يلقي البـذر في الأرض مع ما فيه من النقصان لما يتوقعه من بعد من الحصاد، فكذا هنـا لِمَ لا يجوز أن يخبر الله تعالى عن الفناء لما لهم من منفعة المصلحة؟ ثمّ إنّه تعالى يفعل ذلك من بعد وفاءً بما أخبر.

أو نقول: إنّه لمّا أخبر وكان لا يجوز أن ينتفع با لمخبر[1] عنه مع توقع الكذب فيجب فعلـه، فيكون الخبر عـن المخبر كالشيء الـواحد حتـى يكون الموجـود من المصلحة في الخبر كالموجود في المخبر.

لم يعارض بالفناء الذي ذهبتم إليه من الموت وتفرق الأجزاء خصوصاً موت أجزاء الاحيـاء، فانّه حينئـذٍ لا منفعة هناك لـه ولا لغيره ولا اعتبار لأحد بـه، ومع ذلك فانّه يجوز، فلِمَ لا يجوز فيما ذهبنا إليه؟

فالجواب: أنّ النقـوض غير واردة، لأنّا قلنا: ولا إيصـال حقّ إلى مستحقه، وعذاب القبر وعقاب الآخرة يكون مستحقاً.

قوله: «لِمَ لا يجوز أن يقارن المنفعة وجود الفناء؟».

قلنـا: لما ذكرنـا أنّه يقـارنـه عدم الجسـم وعدم الجسـم يقارنـه عدم الحيـاة ويستحيل وجود اللذة للحـي مع عدم الحياة، بخلاف وجود الفناء فـانّه لا يحتاج إلى وجود شيء يزول بزوال الجسم.

---

١. ق: «بالخبر».

قوله: «لِمَ لا يجوز أن يتقدمه أو يقارنه؟»

قلنا: لوجهين:

الأوّل: القادر الذي استوى الفعل وعدمه منه لقدرته لا يجوز أن يفعل إلاّ إذا رجح منه أن يفعل بالداعي وهو أن يعلم أو يظن أنّه تتعلق بفعله منفعة إن فعله حصلت وإلاّ فاتت. وإن لم يكن له داعٍ على هذا التفسير، فإمّا أن نقول: بأنّه لا يصحّ منه وجود الفعل كما هو قول أبي الحسين في جوابه عن شبه النظام في قدرة الله تعالى على القبيح، أو نقول: إنّه وإن صحّ منه لكن لا يفعله لقبحه على ما ذهب إليه سائر الشيوخ. وما قد أخبر الله تعالى عن إيجاده فهو وإن تعلقت المنفعة بالخبر لكن إذا لم تتعلق بنفس المخبر لم يكن ذلك المخبر ممّا قد دعاه إليه الداعي على ما فسرنا به الداعي، إلاّ أن يقولوا بأنّ الله تعالى ينتفع بفعل المخبر لما فيه من صيانة . قوله: عن الكذب. والله يتعالى عن الانتفاع فلم يجز أن يخبر عن مخبر هذا حاله.

وأمّا من يقول: ما وعد به فانّه ينتفع بذلك لما يحصل له من السرور بصفة الكمال بالوفاء [1] والاحتراز عن صفة النقصان بقول الكذب.

لا يقال: لِمَ لا يجوز أن يكون القبيح في الكذب لو لم يف بما أخبر به صارفاً عن الترك وداعياً إلى فعل المخبر به، كالانتفاع. ولهذا يفعل الله تعالى الأفعال الحسنة ويترك القبائح لمجرّد الحسن والقبح وإن لم تكن في ذلك منفعة له تعالى على تفسير السرور واللذة خصوصاً على مذهبكم في مسألة التحسين والتقبيح؛ فانّكم قلتم: بأنّ في العقل واجبات وقبيحات لا على سبيل المنفعة والمضرة بل على سبيل أنّ العقل يمنع من فعله له ومن الاخلال بأن يفعله.

---

١. ق: «بالبقاء»، وهو خطأ.

لأنّا نقول: سيأتي في مسألة التحسين والتقبيح أنّ الكذب الذي يدعى فيه القبح ليس هو الخبر الذي مخبره بخلافه حتى إذا أخبر عن أنه سيفعل في الغد كذا أن يتوقف كونه كذباً على أن لا يفعل وكونه صدقاً على أن يفعل، بل إذا أخبر عن مخبر وعنده أنّ الخبر بخلافه فهو الكذب، ولذا عدّ المنافقين كاذبين مع وجود المخبر لما لم يكن عندهم أنّ المخبر على ما أخبروا به، فقال تعالى: «واللهُ يعلمُ إنّ المنافقينَ لكاذِبُون». [1] إذا صحّ ذلك علم أنّ المخبر به لا يتوقف عليه كونه صدقاً غير كذب خبر يصلح داعياً إلى فعل كلّ المخبر به.

لا يقال: يفعل لتحصيل الانتفاع بالخبر.

لأنّا نقول: إذا كان تتوقف المنفعة بالخبر على الفعل وكذا الفعل يتوقف على الخبر فحينئذٍ يتوقف أحدهما على الآخر، وهو دور.

وأمّا من يلقي البذر في الأرض فانّه يتوقع بفعله ـ القاء البذر ـ منفعة تحصل له بذلك لولاه لما حصل. وعلى هذا التخريج نسلّم جواز خلق الله تعالى لما فيه من قبل خلق العالم. فإذا صحّ هذا الجواب صارت الطرق متمشية على أُصولنا.

والجواب: أنّا وإن سلّمنا جواز أن يفعل الله تعالى لمنفعة سابقة ولاحقة لكن ذلك لا يستقيم على أُصولهم، فانّ هؤلاء المشايخ الذين قالوا بالفناء منعوا من جواز أن يفعل الله تعالى فعلاً لا لمنفعة مقارنة. وقالوا: إنّ الخبر عن إيجاد الشيء لا يجوز إلاّ وأن يكون ذلك المخبر يقارن وجود منفعة، ولولا ذلك لم يجز الخبر عنه. وإذا تعلّق حسن الخبر بحسن المخبر وكونه نافعاً فلو تعلّق حسن المخبر بحسن الخبر وكونه نافعاً دار. ولذلك منعوا صحّة ما روي: أنّ الله تعالى يقول عند افناء

---

١. والآية هكذا: ﴿واللهُ يَشْهَدُ إنَّ المُنافِقينَ لَكاذِبُونَ﴾ المنافقون/ ١.

الخلق: لمن الملك اليوم؟ [١] إلاّ أنّه لا تقارنه منفعـة وإن كان يجوز أن يتقدمه بخبره عنه، ولذلك منعوا الروايات التي فيها: أنّ الله تعالى خلق شيئاً، قبل أن يخلق عالماً مُلكاً[٢] أو يخبره وإن كان يمكـن أن تحصل به المنفعـة من بعـد كما أنّه لم يقـارنه. وإذا صحّ ذلـك من أُصـولهم لم يصحّ قـولهم بخلق الفنـاء مع استحـالـة مقارنـة المنفعة به.

وأمّا المعارضة بالفناء فالجواب من وجهين:

الأوّل: أنّه يمكـن فيه حصول منفعـة الاعتبار أو منفعـة اللذة، فانّ تفـريق أجزاء الحي إذا كانت مع الشهوة كان لذيذاً، فيجوز أن يكون موت أجزاء الأحياء كذلك. ويجوز أيضاً أن يكون ألماً فيكون عقاباً ولوماً.

الثاني: إنّما نمنع وجـوب مقارنـة المنفعـة على ما شرطتـم أنتم، فيكون هـذا الكلام لازماً لكم.

---

١. غافر/ ١٦. وانظر ما روي بهذه التعابير في بحـار الأنوار٦: ٣٢٤ـ٣٢٦. منها مـا روي عن عليّ بن الحسين عليه السلام في حديـث، حيث قال: «ينـادي الجبّار جلّ جـلاله: «لمن الملـك اليوم؟» فـلا يجيبه مجيب، فعند ذلك ينادي الجبّـار جلّ جلاله مجيباً لنفسه: «لله الواحـد القهّار» وأنا قهرت الخلائق كلّهم وأمتّهم، إنّي أنا الله لا إله إلاّ أنا وحـدي، لا شريك لي ولا وزير» الحديث، وفي الوقت نفسه هو خبر واحد.

وينقل المجلسي رحمه الله احتمالات عن المفيد رحمه الله لخطابه عـزّ وجلّ عند فناء الخلق وأنّـه تعالى كيف يخاطب المعدوم؟

ثمّ يقول: هذه الأخبـار دافعة لتلك الاحتمالات، والشبهة مندفعة بأنّ الخطـاب قد يصدر من الحكيم من غير أن يكـون الغرض إفهـام المخاطـب أو استعلام شيء، بل لحكمـة أُخرى كما هـو الشائع بين العرب مـن خطاب التلال والأماكن والمواضع لإظهـار الشوق أو الحزن أو غير ذلك، فلعلّ الحكمة هاهنـا اللّطف للمتكلّفين من حيث الإخبار به قبل وقوعـه ليكون أدعى لهم إلى ترك الدنيا وعـدم الاغترار بملكها ودولاتها، وإلى العلم بتفرّد الصّانع بالتـدبير وغير ذلك من المصالح للمكلّفين. المصدر نفسه.

٢. العبارة كذا.

## المسألة الرابعة: في حجج مثبتي الإعدام

ذهب مشايخ المعتزلة إلى [١] إمكان افناء العالم وإعدامه، وأنّه سيقع. ثمّ ادعوا على ذلك الإجماع ولم يُذكر فيه خلاف [٢]، إلاّ ما شنّع به ابن الراوندي على الجاحظ، فانّه زعم أنّه لا يقول بافناء العالم، وأنكره جماعة [٣] وقالوا: لو كان مذهباً له لحكاه غيره وذكره. والله أعلم بحقيقة الحال.

واستدلوا على ذلك أيضاً بأنّ العالم قد ثبت أنّه ممكن وكلّ ممكن فانّه يقضي العقل بإمكان عدمه كما يقضي بإمكان وجوده. والنبي ﷺ قد أخبر بوقوع عدمه فوجب أن يثبت عدمه. وبينوا أخبار الصادق بوقوعه بوجوه:

**الوجه الأوّل:** ما ذكره قاضي القضاة في قوله تعالى: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ﴾ [٤]،

---

١. في النسخ: «على»، وهو من إقحام الناسخ.

٢. وادّعى المصنف أيضاً الإجماع على ذلك حيث قال: «و قد وقع الإجماع على الفناء و إنّما الخلاف في كيفيته» كشف المراد: ٤٠٢.

٣. منهم الخياط حيث قال بعد هذا الإسناد: «و هذا كذب على الجاحظ عظيم، وذلك أنّ قول الرجل إنّما يُعرف بحكاية أصحابه عنه أو بكتبه، فهل وجد هذا القول في كتاب من كتبه؟ فانّ كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة في أيدي الناس. أو هل حكاه عنه أحد من أصحابه؟» الانتصار: ٢٢.

والجدير بالذكر أنّ ابن الراوندي ليس وحيداً في هذا الاسناد، بل ذكره كثير من المتكلمين وغيرهم، منهم: ١. البغدادي في أُصول الدين: ٦٦ (المسألة الخامسة عشرة من الأصل الثاني في إجازة الفناء على العالم). ٢. الشهرستاني في الملل والنحل في ترجمة الجاحظية. ٣. الطوسي في نقد المحصل: ٢٢٢.

٤. الحديد/ ٣. قال القاضي عبد الجبار: «فأمّا الذي يدلّ من السمع على أنّه تعالى يُفني الجوهر، فوجوه. منها قوله سبحانه: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِر﴾ المغني ١١: ٤٣٧. المجموع في المحيط بالتكليف ٢: ٢٨٧. واستدل فيها بالآية الرابعة والخامسة أيضاً، فراجع. وانظر أيضاً الأدلّة السمعية في كشف المراد: ٤٠٢؛ شرح المقاصد ٥: ١٠٠ و مايليها.

فانّ الله تعالى كما حكم بكونه أوّلاً حكم بكونـه آخراً، ثمّ إنّه لما كان أوّلاً في الوجود يجب أن يكون آخراً في الـوجود ولا يكون كذلك إلّا بعد عـدم الموجودات، ثمّ إنّها لا تعدم بعد يوم القيامة فيجب أن يكون ذلك قبل يوم القيامة.

**الوجه الثاني:** قوله تعالى: ﴿وَ هُوَ الَّذي يَبْـدَؤُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعيده﴾ [1]، وإعادة الخلق لا يتصور إلّا بعد عدمهم.

**الوجه الثالث:** قوله تعالى: ﴿كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعيدُهُ﴾ [2]،و لمّا كان مبدأ الخلق هو الاحداث عـن عدم محض لحدوث العالم كذا تكون الإعـادة، لأنّه تعالى شبّه الإعادة بـالابتداء وساوى بينهما فكما كان الابتداء عن العـدم وجب أن تكون الإعادة أيضاً عن العدم وكذا قوله تعالى: ﴿كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُون﴾ . [3]

**الوجه الرابع:** قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ﴾ [4]، والفناء هو العدم فدلّ على فناء من على الأرض.

والمعتزلة لمّا قالوا بالفناء الموجود لا في محلّ قالوا: [5] إنّه إنّما يمكن إفناء من على الأرض بخلق فنـاء لا في محل، ومتى وجد فنـاء لا في محلّ وجب انتفـاء جميع الجواهر، فدلت هذه الآية على فناء كلّ الجواهر ويلزم انتفاء جميع الأعراض وليس العالم إلّا الجواهر والأعراض.

**الوجه الخامس:** قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلّا وجْهَهُ﴾ [6]، والهلاك يطلق تارة على الخروج عن كونه منتفعاً به وتارة على العدم. والأوّل غيرممكن الإرادة هنا ، لأنّه لا يمكن خـروج العالم عن كونه منتفعـاً به، لأنّه سواء بقي مـوجوداً أو صار

---

١ . الروم/ ٢٧. ٢. الأنبياء/ ١٠٤.

٣. الأعراف/ ٢٩.

٤. الرحمن/ ٢٦.و قـال الطبرسي: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْها فان﴾ ، أي كلّ مـن على الأرض من حيـوان فهـو هالك يفنون ويخرجون من الوجود إلى العدم . مجمع البيان، ذيل الآية.

٥. « قالوا» ساقطة في ق. ٦. القصص/ ٨٨.

معدوماً فإنّه يمكن الاستدلال به على وجود الصانع تعالى وذلك من أعظم المنافع. وإذا لم يمكن حمله على المعنى الأوّل وجب حمله على الثاني وإلاّ لصار مهملاً، والكلام بالمهمل قبيح على الله تعالى.

وأيضاً المراد من هذه الآية تمدحه تعالى بالدوام والبقاء وعدم تطرق الهلاك والعدم إليه، فلو كان العالم باقياً بأجزائه أو[1] بجملته لم يكن هذا التمدح مختصاً به تعالى، وهو منافٍ للغرض من الآية.

وأيضاً الهلاك في الحقيقة إنّما هو العدم والفناء، وإنّما اطلق على غير المنتفع به أنّه هالك بنوع من المجاز والأصل عدمه ولهذا يصدق سلب الهلاك عن الذات الباقية وإن كانت غير منتفع بها.

**الوجه السادس: الإجماع دالّ على أنّ العالم يفنى ويعدم.** [2]

**والاعتراض[3] على الأوّل من وجوه:** [4]

أ. الآية دلّت على كونه آخراً على الإطلاق ولم تدل على كونه آخراً لكلّ الذوات أو لبعضها، والاخبار نحن نعمل بموجبها ونحملها على أنّه تعالى يبقى حياً بعد موت جميع الأحياء، وإذا عملنا في هذه الصورة بمقتضى إطلاق اللفظ سقط أصل الاستدلال.

---

١. ق: «و».

٢. قال القاضي عبد الجبار: «قد اعتمد شيوخنا في ذلك أيضاً على الإجماع وأنّه لا خلاف أنّه تعالى يفني العالم ثمّ يعيده . وقد حكى عن بعض العلماء في هذا الباب الخلاف. وهذا لو صحّ لم يعترض ما ذكرناه؛ لأنّ الحال في ذلك في الصحابة والتابعين ومن بعدهم أظهر من أن يصحّ أن يُدعى فيه الخلاف؛ لأنّ الإجماع على ذلك من الأُمور العامة الفاشية الظاهرة. وإنّما يمكن أن يتأول إجماعهم على أنّ المراد به الموت دون الفناء، وهذا لا يسوغ في الإجماع، كما لا يسوغ في إطلاق الكتاب». المغني ١١: ٤٤١.

٣. على خمسة من الوجوه، وما ذكر المصنف اعتراضاً على الوجه السادس.

٤. راجع المصدر نفسه ؛ شرح المقاصد٥: ١٠٢.

و فيه نظر، لأنّا قد بيّنا أنّ المراد التمدح بوجوب البقاء والدوام والتخصص به من دون غيره. ولأنّ إطلاق الآخرية إنّما يحسن لو كان عامة.

ب. جاز أن يكـون المراد هو الأوّل والآخـر بحسب الاستحقـاق لا بحسب الزمان.

وفيه نظر، لأنّ الأوّلية والآخرية إضافتان أخذتا بمعنى واحد والمراد في الأوّل هنا بحسب الزمان لما ثبت من حدوث العالم، فيكون الآخر كذلك.

ج. المراد ليس بحسـب الزمـان في الآخر، لأنّ على تقـديـر الافناء إذا أعـاد الخلق وأسكنهم الجنـة لا يفنيهم بعـد ذلك، فلا يكـون آخراً مطلقـاً كما كان أوّلاً. فإذن لابـدّ فيه من تأويـل، وبه حمل الأوّل على كـونه مبدأً لكـلّ شيء والآخر على كونه غايةً لكلّ شيء.

وفيه نظـر، فانّ العـالم إذا عدم فقد صـدق عليه تعالى أنّـه آخر، وأمّـا المعاد فذلك لا يخرجه عن كونه آخراً على الإطلاق وقت الاعدام.

د. قولكم: «الآية اقتضت كونه تعـالى أوّلاً في الوجود فيجب أن تقتضي كونه آخراً فيه».

قلنا: الآية تقتضي كونه أوّلاً في الوجود على معنى يتحقق كونه ذاتاً وحقيقة، أو على معنى اختصاص ذاته بصفة زائدة على ذاته. إن عنيتم الأوّل، لم يصح على قولكم إنّ ذلـك يقتضي ابتداء كون غيره ذاتـاً، فيلزم منه أنّ المعـدوم ليس بذات، وكونه آخراً يقتضي أن تخرج الجواهر والأعراض عن كونها ذاتاً ولزم من ذلك انتفاء الحقائق بعد تحقّقها، وهذا لا يستقيم على قـولكم. وإن عنيتم الثاني، فلا نسلّم أنّ الآية تقتضي ذلك وإنّما يصحّ أن تقتضيـه لو ثبت وجود على هذا التقـدير وهو أن نثبت لها صفة زائدة على كونها ذاتاً.

وفيه نظر، فانّ المفهوم المتعارف ليس إلاّ الأوّل في الوجود والآخر فيه.

سلّمنا، لكن هذا المذهب باطل عندنا فلا يتمشى هذا الجواب.

هـ. سلّمنا أنّ للحقائق وجوداً، لكن لِمَ قلتم بأنّ الآية تقتضي كونه أوّلاً فيه؟

قوله: «لأنّا علمنا بأنّه أوّلاً[1] في الوجود بدلالة حدوث غيره».

قلنا: هذه زيادة وصف عقلي واعتراف بأن النصّ وحده لا يكفي. ثمّ نقول على هذا: إنّه كما يمكن أن يكون أوّلاً في الوجود لكون وجوده غيرمتجدد لكان يمكن كونه أوّلاً في سائر صفاته من القدرة والعلم والحياة، فلِمَ كان حمله على ما ذكرتم أولى من حمله على غيره؟

لا يقال: يحمل على الجميع فيندرج كونه أوّلاً في الوجود.

لأنّا نقول: لِمَ قلتم بأنّ في النصّ مايقتضي العموم حتى يحمل على الكل؟ فانّ أدنى درجات العام أن يكون مذكوراً وأنّه ليس بمذكور، فانّ النصّ لا ينافي كونه أوّلاً في وصفٍ ما على التعيين.

وفيه نظر، فانّ الأوّل لمّا أمكن إضافته إلى الوجود وغيره وحصلت قرينة تدل على إرادة الوجود وهو تمام الآية في قوله: ﴿هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ﴾ ، فوجب الحمل عليه. ولا امتناع في دلالة الآية على مقدمة ودلالة غيرها على أُخرى ليتم المطلوب، ولا تخرج الآية حينئذٍ عن كونها جزء الدليل وأنّ الدليل إنّما يتم بها. و الصفات كونه[2] أوّلاً فيها إنّما هو باعتبار الوجود في الزمان. و العموم مفهوم من الإطلاق، لأنّا بيّنا أنّ الآية إنّما تدل على التمدح لو دلت على العموم. ولأنّ الأوليّة إنّما تطلق إذا كان عاماً وإلاّ لوجب التقييد.

و. سلّمنا اقتضاء النص كونه أوّلاً في الوجود، فلِمَ قلتم: إنّه يقتضي كونه آخراً في الوجود؟ فانّ الآخر في وصف من الأوصاف إنّما يتحقّق كونه آخراً فيه إذا

---

١. كذا.

٢. ق: «كونها».

لم يتوقع حصول مثلـه في ذلك الوصف بعده فإنّ الحالف بعتـق عبد يشتريه أخيراً إنّما يعتق من يشتريه آخر عبيده ثـمّ يموت قبل شراء غيره فبعد الموت يقع اليأس مـن شراء عبـد فيكـون مـا اشتراه أخيراً أخيراً. وهـذا [١] غير متحقّـق هنـا، لأنّ الجنّة والنار موجودان أبداً، فكيف يتحقّق كونه تعالى آخراً في الوجود؟

وفيه نظر، لما بيّنا من رجوع ذلك إلى أحوال الدنيا لا إلى المعاد.

سلّمنا، لكن لا نسلّم دوام الجنة والنار بالشخص فجاز إنقطاعهما وفناؤهما بالشخص لا بالنوع.

ز. سلّمنا الآخرية في الوجود بأن يعدمهما ولو ساعة، ولكن الأوّلية والآخرية قد يستفاد من هاتين اللفظتين إذا استعمل كلّ منهما مفردة أو إذا استعملا معاً في ذات واحدة على الجمع؟م ع. [٢]

بيانه: أنّه إذا قيـل في الشيء: إنّه الأوّل والآخر، فانّه يستفاد منـه توحد ذلك الشيء، كما لوجاء إنسـان واحد [٣] ثمّ سئـل عنه أنّـه الأوّل أم الآخر؟ فقيل: هـو الأوّل والآخر، فإنّـه يراد به تـوحده وأنّه لم يجيء سـواه.و كذلك هـذه الآية وردت محاجة مع المشركين على تقـدير الوحدانيـة في إلهيته، فقال: هو الأوّل والآخـر. وقد روي عن النبي ﷺ أنّه قال: لو دليتم أحداً إلى الأرض السفلى لهبط على الله تعالى، ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿هُوَ الأَوّلُ وَ الآخر﴾ . أنّه تعالى هو الإله في السماء وفي الأرض وفيما تحت الثرى.

أو يكون المراد ما ذهب إليه بعض المفسّرين: أنّه الأوّل خالقاً والآخر رازقاً،

---

١. ق: «هنا».

٢. لعلّ المراد من «م» أنّ صـورة استعمال كلّ منهما مفردة، مسلم. ومن «ع» أنّ صـورة استعمالهما معاً، ممنوع.

٣. كما إذا قيل لك: أهذا أوّل من زارك أو آخـرهم؟ فتقول: هو الأوّل والآخر، وتريـد أنّه لا زائر سواه. شرح المقاصد٥: ١٠٢.

قال: ﴿خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ﴾ .[1]

وفيه نظر، فإنّ المراد هنا قد بيّنا أنّه الأوّل في الوجود والآخر فيه لتقوى الحجّة على المشركين الذين أثبتوا إلهية محدثة تعدم وتفنى والله تعالى قديم أزلي باقٍ أبدي، وليس المراد في الحديث لو سلم الأوّل والآخر في المكان، فلم يبق إلاّ في الوجود.

والاعتراض على الثاني بوجوه:

أ. الخلق هو المخلوق [2]، وذلك تارة يكون بالايجاد وتارة بالاحياء، فلِمَ قلتم: إنّ المراد هنا الإيجاد دون الإحياء؟

---

١. الروم/ ٤٠.

٢. الخلق في اللغة: التقدير بمعنى المساواة بين شيئين . وأطلق على ايجاد شيء، وفي الأنوار: إيجاد شيء على تقدير. وأطلق على الجمع، والقطع أيضاً. وقد يطلق بمعنى الكذب والافتراء، وعليه (وتخلقون إفكاً) أي تكذبون كذباً.و الخلق: مصدر مخالف لسائر المصادر، فانّ معنى جميعها التأثير القائم بالفاعل المغاير له وللمفعول، وأمّا الخلق فهو نفس المخلوق. راجع أبي البقاء، الكليات ٢: ٣٠٣ـ ٣٠٤؛ لسان العرب٤: ١٩٤. وقد استعمل في القرآن لفظ الخلق بمعنى المخلوق، مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيد﴾ إبراهيم/ ١٩. وفي دعاء لمولانا أبي إبراهيم موسى بن جعفر الصادق عليه السلام مخاطباً الخالق تعالى: «لا يبيد عزك ولا تموت وأنا خلق أموت وأزول وأفنى» ابن طاوس، مهج الدعوات ومنهج العبادات: ٢٨٤ (دعاء لسعة الرزق).

و قد وقع الخلاف ـ بما لا طائل تحته ـ بين المتكلّمين في حقيقة الخلق، هل هو نفس المخلوق أو غيره أو لا نفسه ولا غيره بل هو صفة له؟ فذهب إلى الأوّل إبراهيم النظام والجبائي، وإلى الثاني أبو الهذيل العلاف ومعمّر وبشربن المعتمر وأبو موسى المردار، وإلى الثالث هشام بن الحكم على ما حكى عنه. وكان عباد بن سليمان إذا قيل له: أتقول انّ الخلق غير المخلوق؟ قال: خطأ أن يقال ذلك، لأنّ المخلوق عبارة عن شيء وخلق، وكان يقول: خلق الشيء غير الشيء ولا يقول الخلق غير المخلوق، وكان يقول: إنّ خلق الشيء قول كما يقول أبو الهذيل ولا يقول إنّ الله قال له «كُن» كما كان أبو الهذيل يقول. فمن أراد التفصيل في ذلك فليراجع مقالات الإسلاميين: ٣٦٣ـ ٣٦٥.

لا يقال: الألف واللام للاستغراق.

لأنّا نقول: متى إذا كـان هناك معهود أو لا؟ ع م [١]، لكن هنا معهود وهو قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُراب﴾ [٢]، وقولـه تعالى: ﴿وَ بَـدأَ خَلْقَ الإنْسـان من طين﴾ [٣]، وقوله : ﴿أوَ لَمْ يَرَوا كَيْفَ يبْدِئُ الله الخَلْق﴾ [٤]،والخلق الذي يمكننا أن نراه هـو الاجزاء، وإذا ثبت أنّ المراد من الخلـق الجمع صارت الآية حجّـة عليهم لقوله تعالى: ﴿كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُون﴾ [٥] فيجب أن يكـون العود هـو الجمع بعـد التفرق. [٦] **وهو الجواب عن الثالث**. ولأنّ تشبيه الشيء بغيره لا يستلـزم مشابهتهما في كلّ الأُمور، بل تمتنع.

وفيه نظر، لأنّ المراد بالخلق الإيجاد، لأنّه أبلـغ في القدرة التي يريد الله تعالى وصف نفسـه بها مع أنّها في غـايـة الكمال. ويؤيـده قـوله تعـالى: ﴿وَ هُوَ أَهْـوَنُ عليه﴾. [٧]

ب.الخلق يستعمـل في التركيب، لقـولـه تعـالى لعيسى: ﴿وَ إِذْ تَخْلُقُ مِـنَ الطينِ كَهَيْئَةِ الطَيْر﴾ [٨] وأراد به التركيب، وقال تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُراب﴾ [٩] أي ركبكم. ويقال فـلان يخلق الإفك أي يقول الكذب ويضم بعضـه إلى بعض، فلا

١. أي الأوّل ممنوع، والثاني مسلم.

٢. الروم/ ٢٠.

٣. السجدة/ ٧.

٤ . العنكبوت/ ١٩ .

٥. الأعراف/ ٢٩.

٦. قال أبو البركات: «ليس المراد بالخلق في قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ تُراب﴾ ، ﴿وَبدأَ خَلْقَ الإنْسانِ مِنْ طين﴾ غير الاحياء وتأليف الأجزاء. المصدر نفسه.

٧. الروم/ ٢٧.

٨. المائدة/ ١١٠ .

٩. الروم/ ٢٠.

يستعمل في غيره دفعاً للاشتراك.

و فيه نظر، لأنّ الخلق هـو الإيجاد في المشهور ولهذا قال تعالى:﴿خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَـكُ شَيئاً﴾.[١] وهيئـة الطير لم تكن مـوجـودةفي الطين، وكـذا تـركيـب الإفك.

ج. سلّمنا أنّ الخلق يستعمل في الإيجاد فيكـون مشتركاً، فلابدّ لـه من دليل زائد على أنّ المراد به هذا دون ذلك والـدليل معنا وهو أنّه تعالى مـا ذكر في القرآن بدأ الخلق إلاّ وقد أراد بـه الجمع والتركيب، كما في قوله:﴿وَ بَدَأَ خَلْقَ الإِنْسانِ مِنْ طين﴾[٢]، ﴿أَوَ لَمْ يَرَوا كَيْـفَ يُبْدِئُ اللهُ الخَلْق﴾[٣]، وبدؤ الخلق الـذي نراه هو الجمع والتركيب دون إيجاد الجواهر.

لا يقال: إنّا نحملـه على معنى الإيجاد مطلقاً حتى يكون وقـوعه على الكل بالتواطؤ دون الاشتراك المخالف للأصل.

لأنّا نقول: الإشكال من وجهين:

**الوجه الأوّل:** أنّـه وضع للتركيب مـن حيث هو تـركيب فـإذا استعمل في الايجاد الذي التركيب فيه كان ذلك استعمالاً[٤] في غير ما وضع له من التركيب.

**الوجه الثاني:** سلّمنـا أنّـه لمطلـق الإيجاد، ولكـن لم يحمل على جميـع أنـواع الإيجاد؟

لا يقال: فانّه أدخل فيه الألف واللام وأنّه للاستغراق.

لأنّا نقول: متى يحمل على الاستغراق؟ إذا كان هناك معهود أو إذا لم يكن؟

---

١. مريم/ ٩.

٢. السجدة/ ٧.

٣. العنكبوت/ ١٩.

٤. ق: «استعماله».

ع م [1]، وهنا معهود وهو ما ذكرنا من أنّه تعالى ما ذكر في القرآن بدء الخلق إلاّ وأراد منه التركيب من الجواهر الموجودة.

وفيه نظر، فإنّ تعميم القدرة إنّما يكون بإرادة الجميع. على أنّ إرادة الإيجاد على تقدير الاشتراك أولى، لأنّه المتبادر إلى الذهن. ولأنّ القدرة فيه أتم. وقد بيّنا أنّ الآيات التي ذكروها تدلّ على الايجاد إمّا للأجزاء أُصولها أو للهيئة التركيبية. ولا نسلّم أنّه وضع للتركيب من حيث هو تركيب لتبادر الايجاد إلى الفهم. وحمله على جميع أنواع الإيجاد أولى لعموم تأثيره، وقد بيّنا أنّ الآيات المراد منها الايجاد ابتداءً.

د. سلّمنا أنّه لا معهود، لكن متى يحمل على الايجاد إذا أمكن أو إذا لم يمكن؟ م ع. [2]

بيان التعذر: أنّه تعالى ذكر بدء الخلق بلفظ المضارع فتعذر حمله على الايجاد، فانّ الجواهر موجودة فلو حملناه على الايجاد اقتضى إيجاد الموجود وهو محال، فتعين حمله على الجمع بعد التفريق.

وفيه نظر، فإنّ صيغ المضارع وردت في القرآن للفعل المطلق أو الماضي كثيراً، كقوله تعالى: «[إنّ] ﴿ الله يفعل ما يريد﴾ [3]، ﴿اللهُ يَخْلُقُ ما يَشاءُ﴾ [4]، إلى غير ذلك. ولأنّ الجواهر لا نسلم أنّها موجودة حالة الاخبار بذلك، وجاز أن يتقدم الاخبار على الانزال. و التشبيه يقتضي العموم إلاّ في الخصوصية.

والاعتراض على الرابع: بالمنع من كون الفناء حقيقة في العدم بل الفناء

---

۱. أي الأوّل ممنوع، والثاني مسلم.

۲. أي الأوّل مسلم، والثاني ممنوع.

۳. الحج/ ١٤. ومثلها البقرة/ ٢٥٣. وفي النسخ: «و الله يفعل ما يريد»، و في القرآن بدون «و».

٤. آل عمران/ ٤٧. و مثلها آل عمران/ ٤٠؛ المائدة/ ١٧؛ إبراهيم/ ٢٧؛ النور/ ٤٥. في النسخ: «والله يخلق ما يشاء»، وفي القرآن بدون «و».

خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها، ولهذا يستعمل الفناء في الموت، يقال: افناهم الحرب، وفنا[1] زاد القوم، والأصل في الإطلاق الحقيقة. قال الكعبي: الفناء عند أهل اللغة الموت.وإذا ثبت كون الفناء حقيقة فيما ذكرناه وجب أن لا يكون حقيقة في العدم دفعاً للاشتراك.

و قيل في التفسير: معنى ا لآية كلّ من على وجه الأرض من الاحياء فهو ميّت. وحمله على هذا أولى ، لأنّه خصّ الفناء بمن في الأرض وتخصيص الحكم بالشيء دلالة قصر الحكم عليه عند البعض وأمارة قصره عند الكل. ولأنّ الفناء الذي ادعيتموه يكون دفعة ويستحيل أن يكون على التدريج، وقد ذكرنا أنّ الفناء يقتضي مفهومه حصوله شيئاً فشيئاً وذلك ممكن فيما ذكرناه.

وفيه نظر، فانّ مفهوم الفناء العدم وهو المتبادر إلى الذهن عند سماعه والأمثلة التي ذكروها دالّة عليه، فانّ الحرب أعدم الحياة، وأكل الزاد أعدم كونه مأكولاً. وسمّي الموت فناء لاشتماله على عدم الحياة. وحمل الفناء على الموت مع بقاء الأجزاء نوع مجاز، ولهذا لا يقال للميت: إنّه قد فنى إلاّ إذا صار رميماً. والتخصيص بالذكر ضعيف.و مفهوم الفناء لا يشتمل على التدريج.

**و الاعتراض على الخامس:** بأنّ الهلاك خروج الشيء عن كونه منتفعاً به الانتفاع المخصوص فالإنسان من حيث هو إنسان والأجسام بعد تفرقها تصير كذلك، ليس هو أن يستدل به على إثبات الصانع بل أُمور أُخر. وكذلك فانّ الميت إذا بلى وتمزّق قيل: إنّه خرج عن أن ينتفع به، وإذا كان كذلك كان معنى الآية هلاك الموت، كما قال تعالى: ﴿**إِنِ امرؤٌا هلك**﴾ .[2]

وقيل في التفسير: كلّ عمل لم يرد به وجه الله فهو هالك، أي غير مثاب

---

١. كذا في ق، وفي ج مشوشة.

٢. النساء/ ١٧٦.

عليه.[١] وإذا كان كذلك سقط ما قالوه.[٢]

سلّمنا أنّ الهالك المعدوم، لكن الآية على هذا التقدير لا يمكن اجراؤها على ظاهرها، لأنّ وصفها بكونها هالكة يقتضي أن تكون معدومة في الحال وهو باطل اتّفاقاً، فوجب تأويلها. و أنتم حملتموه على أنّ مآلها إلى الهلاك ونحن حملناه على أنّها قابلة للهلاك، فلِمَ كان تأويلكم أولى من تأويلنا؟ بل تأويلنا أولى، لأنّا لو حملناه على العدم وقد أُضيف الهلاك إلى الشيء، فإمّا أن يكون الشيء هو الذي يعدم حتى يخرج عن كونه شيئاً فيلزم أن يخرج الشيء عن كونه شيئاً فلا يكون المعدوم شيئاً، وهو خلاف مذهبهم. وإمّا أن لا يعدم الشيء شمل[٣] أن يعدم عنه أمر زائد نحو ما يذكرونه من الوجود الذي هو صفة زائدة على الشيء فيكون ذلك حملاً[٤] للنص على المجاز وحمله على الحقيقة أولى.

وفيه نظر، فانّ الجواهر الأفراد المتفرقة منتفع بها. وإثبات الصانع من أعظم الانتفاعات وهو الغاية في الوجود، كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الإِنْس إِلَّا لِيَعْبُدُونَ﴾[٥]. والميت هالك باعتبار عدم معظم صفاته.و العمل الذي لا يراد

---

١. قال الطبرسي صاحب التفسير القيم (مجمع البيان): «قيل: معناه كلّ شيء هالك إلّا ما أُريد به وجهه، فانّ ذلك يبقى ثوابه. عن عطاء، وابن عباس، وعن أبي العالية والكلبي وهو اختيار الفراء وانشد:

استغفر الله ذنباً لستُ محصيَهُ ربّ العباد إليه الوجهُ والعَمَلُ

أي إليه أوجه العمل. وعلى هذا يكون وجه الله ما وجه إليه من الأعمال .مجمع البيان، ذيل الآية ٨٨، سورة القصص. وقد فُسر الوجه في الروايات عن علي بن الحسين عليهما السلام وجعفر بن محمد عليهما السلام بالأئمة الإثني عشر. وشرحها العلّامة الطباطبائي في الميزان١٩: ١٠٣.

٢. قال البحراني: «لا يمكن حمل الهلاك على الفناء المحض، لما ثبت من وجوب الحشر والنشر وامتناع إعادة المعدوم بعينه، فوجب حمله على تفرق الأجزاء وتشذبها وخروج المركب عنها عن حدّ الانتفاع به، وصدق الهلاك على ذلك ظاهر». قواعد المرام:١٤٩.

٣. كذا.

٤. ق: «عملاً».

٥. الذاريات/ ٥٦.

به وجه الله تعالى هالـك باعتبار عدم الغاية الذاتية فيـه. والهالك هو المعدوم وهو الذي سلب [١] عنه الوجود، فإذا سلب عن الشيء ذلك صدق أنّه هالك. ولا يلزم من الإطـلاق الاتصاف في الحال، لأنّ اسـم الفاعـل يصلح للحال والاستقبـال، كالأفعال المضارعة [٢]. وثبوت الهلاك أولى مـن القبول هنا، لأنّـه أدخل في المدح بالبقـاء لله تعالى. ولا مجاز إذا حملنا الهلاك على سلـب الوجود، لأنّ المعـدوم أيضاً كذلك. على انّا نمنع صحّة هذا المذهب، فانّ الحقّ عندنا أنّ المعدوم ليس بشيء.

## المسألة الخامسة: في جواز الخرق على الأفلاك

اتّفق الملّيون على ذلك خلافاً لأكثر الفلاسفة. [٣]

لنا وجوه: [٤]

الوجه الأوّل: الأجسام ممكنـة بذواتها وأجـزائها وكلّ ممكـن فانّـه يجوز عليه

---

١. ق: «يسلب».

٢. قال العلاّمة الطباطبائي في تفسيره القيم (الميزان): «و أمّا على تقدير كون المراد بالهالك ما يستقبله الهلاك والفناء بنـاء على ما قيل: إنّ اسـم الفاعل ظـاهر في الاستقبـال، فظاهر الآيـة أنّ كلّ شيء سيستقبله الهلاك بعد وجوده إلاّ وجهه. نعم استقبال الهلاك يختلف باختلاف الأشياء فاستقباله في الزمانيات إنتهاء أمد وجودها وبطلانها بعده وفي غيرها كون وجودها محاطاً بالفناء من كلّ جانب. وهلاك الأشيـاء على هذا بطلان وجـودها الابتدائي وخلـوّ النشأة الأُولى عنها بانتقـالها إلى النشأة الأُخرى ورجـوعها إلى الله واستقرارهـا عنده، وأمّا البطلان المطلـق بعد الوجـود فصريح كتاب الله ينفيه، فالآيات متتابعة في أنّ كلّ شيء مرجعـه إلى الله وأنّه المنتهى و إليه الرُّجعى وهو الذي يبدئ الخلق ثمّ يعيده». ١٦: ٩٢.

٣. وخلافاً للرازي في المباحث المشرقية ٢: ٨٨، حيث استدل على امتناع الخرق بوجهين، فراجع. ولكنّه في المحصل عبر عـن مذهب الفـلاسفـة بالـزعم وأحـال الجواب عن أدلّتهم إلى كتبـه الكلاميـة والحكمية. راجع نقد المحصل: ٢٢٥ـ٢٢٦.

٤. راجع قواعد المرام: ١٤٨ (البحث الرابع).

العدم، فيجوز على جميع الأجسام الفلكية عدم ذواتها وصورها وصفاتها العارضة واللازمة.

الوجه الثاني: الأجسام متساوية في الجسمية فلو وجب اتصاف جسم الفلك بصفة لكان ذلك الوجوب إمّا لكونه جسماً فيلزم عموم تلك الأحكام. أو لما يكون حالاً فيها، وهو إن كان لازماً عاد طلب لميّة ذلك الوجوب ويلزم منه إمّا الاشتراك المذكور وإمّا التسلسل ويلزم مع ذلك الاشتراك، أو غير لازم فلا يكون الحاصل بسببه لازماً. أو لما يكون محلاً له، وهو محال لما بيّنا أوّلاً من استحالة حلول الجسمية في محل. أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً وهو إن كان جسماً أو جسمانياً عاد السؤال، وإن لم يكن كذلك فإمّا أن تكون الأجسام بأسرها متساوية في قبول ذلك الأثر عنه فحينئذٍ يصحّ على كلّ واحد منها ما يصحّ على الباقي، أو لا تكون متساوية فيعود السؤال عن لميّة ذلك التفاوت.

الوجه الثالث: الرقة لازمة للّطافة، والصلابة للكثافة، والأجرام الفلكية لطيفة فهي إذن رقيقة.

اعترض بأنّ اللطيف إن عنى به الشفاف منعنا الملازمة بين اللطافة والرقة، كالبلور والزجاج. وإن أُريد سرعة الانفعال منعناه.

سلّمنا، لكن اشتراك اللوازم لا يقتضي اشتراك الملزومات.

الوجه الرابع: الدلائل السمعية من القرآن والأحاديث النبوية دلّت على انخراقها، وهو أمر ممكن قد أخبر الصادق بوقوعه فيحكم بوقوعه.

احتجت الفلاسفة بوجوه: [1]

---

١. راجع الفصل الرابع من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء؛ المطالب العالية٤: ٢٢٧؛ شرح المقاصد٥: ١٠٩.

الأوّل: الجهة [١] أمر يمكن الإشارة إليه فتكون موجودة في جانب الإشارة التي وقعت إليه وليست منقسمة لما مرّ. [٢] وليست في خلاء أو ملاء متشابه من غير محدد، وهو [٣] باطل لعدم أولوية بعض الحدود المفترضة منهما بأن تكون جهة من الآخر. فلابدّ من محدد، وليس غير جسم لافادته ما يتعلّق بالوضع. ولا جسماً واحداً من حيث هو واحد، لأنّ اقتضاءه لتحديد الجهات لو كان لانّه واحد لم يحدد سوى القرب منه دون البعد عنه. ولا اثنين، لأنّ اختصاص أحدهما بقدر معيّن من القرب أو البعد لا يكون إلاّ لامتياز ذلك الحيز عن سائر الأحياز بخاصية يعود الكلام فيها والاحتياج إلى علّة تلك الخاصية. فهو إذن بجسم [٤] محيط بحيث يحصل بمحيطه غاية القرب وبمركزه غاية البعد. ولا تصحّ عليه المستقيمة وإلاّ لكان ذا جهتين [٥] ينتقل من إحداهما إلى الأُخرى وتكونان قبله لا به فلا يكون هو المحدد، فلا يصحّ عليه الخرق والالتئام والكون والفساد [٦]، لأنّ الخرق والالتئام إنما يعقلان عند الحركة المستقيمة، والكون والفساد إنّما يصحّان على ما تصحّ عليه الحركة المستقيمة، لأنّ تكوّنه إنّما يكون في مكان غريب

---

١. أُنظر حقيقة الجهة وأحكامها في عيون الحكمة لابن سينا: ٢٠.

٢. في المجلد الأوّل من هذا الكتاب، ص ٤٥٠ (البحث الخامس عشر: في ا لجهات ـ المسألة الأُولى: في تحقيق الجهة).

٣. كذا. وقال الشيخ: «ثمّ من المحال أن يتعيّن وضع الجهة في خلاء أو ملاء متشابه، فإنّه ليس حدّ من المتشابه أولى بأن يجعل جهة مخالفة لجهة أُخرى من غيره، فيجب إذن أن يقع بشيء خارج عنه...». وقال قطب الدين الرازي في شرح قوله: «أو ملاء متشابه»: أي ملاء لا اختلاف فيه أصلاً في الواقع. راجع شرح الإشارات٢: ١٧٥.

٤. ق: «مجسم»، و هو خطأ. قال الطوسي: «فإذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذوات الجهات». المصدر نفسه: ١٨٠.

٥. ما عنه وما إليه، حاصلتان له لا به. نقدالمحصل: ٢٢٥.

٦. قال الطوسي: «الكون والفساد هما حدوث صورة وزوال أُخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة». شرح الإشارات٢: ٢٣٥.

أو ملائم، والمكان الواحد لا يستحقه جسمان طبعاً.

**الثاني:**[١] دلّ الرصد على أنّ الحركة السماوية دورية فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم، لأنّ المستقيم يقتضي التوجيه إلى جهة والمستدير يقتضي الصرف عنها فلا يجتمعان[٢]، وإذا لم يكن فيه مبدأ ميل مستقيم لم يكن قابلاً للحركة المستقيمة، لأنّ كلّ متحرك لابدّ وأن يكون فيه مبدأ ميل إلى تلك الجهة، ولهذا يضعف الميل القسري شدة الميل الطبيعي وبالعكس، فلو خلا جسم عن الميل وقعت حركته لا في زمان، فالجسم الذي هو عديم الميل لا يقبل الحركة وإذا امتنع وجود الميول المستقيمة في الأفلاك امتنع قبولها للحركة المستقيمة، فلا تقبل الخرق والالتئام.

**الثالث:** الزمان أزلي أبدي وهو من لواحق الحركة فيلزم وجود حركة أزلية، وتلك الحركة يمتنع أن تكون مستقيمة، لوجوب إنتهاء كلّ مستقيمة إلى سكون لتناهي الأبعاد وعدم اتصال الحركات ذوات الزوايا والانعطاف فالحافظة للزمان في الدورية، والحركة لابدّ لها من حامل يمتنع عليه الخرق والالتئام وإلاّ لانقطعت الحركة عند ذلك الخرق وانقطع الزمان عنده.

**الرابع:** لو انخرق الفلك لتحركت الأجزاء المنخرقة عند نفوذ الخارق عن مواضعها وعند خروجه إليها بالاستقامة، لكن الحركة المستقيمة ممتنعة، فالخرق محال.

---

١. استدل ابن سينا بهذا الوجه وشرحه الرازي والطوسي، فراجع شرحي الإشارات:٩٥ (النمط الثاني).

٢. هكذا استدل الشيخ ابن سينا على أنّ الجسم البسيط يستحيل أن يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وقال: «الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل أن يكون في طباعه ميل مستقيم؛ لأنّ الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهاً إلى شيء وصرفاً عنه» شرح الإشارات٢:٢٣٧.

الخامس: ثبت ـ لا بالبناء على امتناع الخرق على الفلك ـ أنّ حركة الكواكب ليست بنفسها [١] بل بحركة الفلك، فالفلك يتحرك على الاستدارة ففيه ميل مستدير، فلو انخرق لخرج ذلك الجزء عن موضعه الطبيعي، فإذا زال الخارق فإن لم يعد كان المكان الغريب مطلوباً بالطبع والطبيعي متروكاً بالطبع، أو يعود فيكون ذلك بحركة مستقيمة ففيه ميل مستقيم ففي الجسم مبدأ ميل مستقيم ومستدير، وهو محال.

السادس: انخراق الفلك إن كان لذاته لزم خروج جميع الانقسامات التي لانهاية لها إلى الفعل، ولم يكن ملتئماً في وقت من الأوقات. وإن كان لسبب منفصل فإن كان جسماً فإمّا أن يكون بسيطاً أو مركّباً، والبسيط ليس إلاّ الأفلاك والكواكب والعناصر.

أمّا الأفلاك، فلو اقتضى جانب من الكواكب انخراقَ جانب من فلك آخر لاقتضى كلّ جوانبه ذلك لبساطة الفلك الفاعل والقابل.

وأمّا الكواكب، فإمّا أن يخرق الفلك بحركتها فيه وهو باطل بالأدلّة المبنية لا على الخرق، انّ حركة الكوكب ليست لذاته بل لحركة الفلك أو لوجه آخر، وهو غير معقول.

وأمّا العناصر، فالأجسام لا تؤثر إلاّ بالمماسة [٢] والمماس للفلك هو النار من جميع الجوانب، فلو اقتضت انخراق بعض جوانب الفلك لاقتضت انخراق كلّ

---

١. في النسخ: «بنفسه»، أصلحناها طبقاً للسياق.

٢. قال ابن سينا: «الفعل والانفعال إنّما يجري بين الأجسام التي عندنا الفاعل بعضها في بعض، إذا كانت بينهما مماسة، ولأجل ذلك جرت العادة بأن يخص هذا المعنى في هذا الوضع بالمماسة، حتى إذا التقى جسمان ولم يؤثر أحدهما في الآخر لم يسم في هذا الوضع مماسة... فالفاعل من هذه الأجسام يفعل بالمماسة». الفصل السادس من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء:١٢٦.

جوانبها.

وأمّا المركبات فإنّها لا تصل إلى الفلك، لأنّ النار تحرقها قبل وصولها إلى الفلك.

وإن كان جسمانياً، فتلك القوة إن كانت في الجسم المنخرق فإن كانت طبيعية لزم الانخراق في كلّ الجوانب لبساطة الفلك، وإن كانت قسرية عاد الطلب في سبب حصولها. وإن كانت في جسم آخر عاد الكلام في أنّ ذلك الجسم إمّا أن يكون فلكياً أو عنصرياً. وإن كان مجرداً غير جسم ولا جسماني استحال أن يختص بعض جوانب الفلك بالانخراق دون البعض إلاّ لأمر اختص به ذلك الجانب، فيعود الكلام إلى القسم الثاني.

**السابع:** الآلات الرصدية شاهدة ببقاء الأجرام على مقاديرها وأشكالها وحركاتها، وأنّه لم يتطرق إليها التغير في شيء من ذلك أصلاً ولو كان ذلك التغير ممكناً لوقع.

**الثامن:** القرآن دلّ على امتناع الخرق عليها حيث قال تعالى: ﴿سَبْعاً شِداداً﴾[1] وصفها بالشدة، فالخرق ينافيها.

**والاعتراض على الأوّل من وجوه:**

**الأوّل:** عندكم الجهة طرف الامتداد وطرف الامتداد نقطة والنقطة عدمية، وإلاّ لزم الجزء.

**الثاني:** لو كانت النقطة وجودية لكانت عرضاً فلا يشار إليها إلاّ تبعاً لغيرها فتكون للمشار إليه بالذات جهة سابقة، هذا خلف.

---

١. في النسخ: «سبع شداد» و الآية هكذا: ﴿وَ بَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعاً شِداداً﴾ النبأ/ ١٢.

الثالث: النقط متساوية فالجهتان متساويتان بالذات، فالمحدد ليس محصلاً لهما، لأنّ الأبعاد متناهية. ولا مميزاً، لتساوي النقط في جميع الذاتيات.

الرابع: البعد يتحدد بتناهي الأبعاد، فلا حاجة فيه إلى محدد.

الخامس: اختصاص الاثنين بالقرب المعين كاختصاص المتحدد في جميع أحواله من كمه وكيفه ووضعه وجهة حركته وسرعته بالبعض دون ما يساويه.

السادس: نمنع قبلية الجهتين عليه. ولا يلزم من قبليتهما على حركته قبليتهما عليه.

السابع: الجسم من حيث هو جسم قابل للحركة المستقيمة، وإنّما تمتنع عليه باعتبار صورة خاصة، فهو لذاته يقبل الكون والفساد والخرق والالتئام، والامتناع في ذلك لمانع، ونحن نجوزه.

الثامن: الحركة المستقيمة جائزة على الفلك لأنّها جائزة على العناصر، وعندكم الأجسام متساوية في الماهية. ولأنّ الصورة الجسمية عندكم طبيعة واحدة نوعية تختلف بالخارجات عنها دون الفصول على ما نصّ عليه الشيخ في الإشارات[1]، والمادة في العناصر واحدة فتكون مادة الأفلاك كذلك، لأنّ حدّ المادة عندكم هو الجوهر القابل وهو واحد. ولأنّه لولا ذلك لزم تركب المادة من مادة أُخرى ويتسلسل. و لأنّه لا يجوز اشتمالها على جهتي فعل واستعداد كما

---

١. قال الشيخ: «إنّها طبيعة نوعية محصّلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول». وقال الطوسي في شرحه «و كأنّ هذا الكلام جواب عن إيراد نقض للحكم المذكور وهو أن يقال: كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الإنسان دون غيره من سائر الحيوانات، فلم لا يجوز أن يكون الامتداد الجسماني مقتضياً لوجود القابل فيما يقبل الإنفكاك دون غيره من الأجسام؟ فأجاب عنه...» شرح الإشارات ٢: ٥٠ـ٥١.

استدل به الشيخ في الشفاء على إثبات المادة [١] وإذا كانت المادة والصورة واحدة في الفلكيات والعنصريات تساوت أحكامها، وقد ثبت للعناصر قبول الخرق والالتئام والكون والفساد فيثبت للأفلاك. ولأنّ مادة الأفلاك لا تقتضي منعاً عن شيء بل ليس للمادة أثر ألبتة وإنّما لها القبول خاصة والصورة واحدة، فتساوت الأفلاك والعناصر.

**التاسع:** نمنع أنّ المكان الواحد لا يستحقه جسمان.

**العاشر:** جاز أن يكون التحدد حاصلاً بجسم واحد تمتنع عليه الحركة المستقيمة، لكن العدم جائز عليه فلا يلزم ارتفاع التمايز عند عدمه.

**الحادي عشر:** لو سلّمنا ارتفاع التمايز من دون محدد، لكن يكفي الواحد بالنوع، فإذا عدم جسم تجدد في ذلك الآن غيره.

**الثاني عشر:** يجوز أن يكون تمايز الجهات بالفاعل المختار، أو تخصيص أحد الجسمين بالبُعد المعين عن صاحبه يكون مستنداً إلى الفاعل المختار، وهو الحقّ.

**والاعتراض على الثاني من وجوه:**

**الأوّل:** دلالة الرصد ظنية بل هي وهمية، فلا يجوز بناء الأمور القطعية عليها.

**الثاني:** لا نسلّم تنافي الميلين، فانّ الميلين المتضادين أشدّ تعانداً من

---

١. قال: «إنّ الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل، ومن حيث هو مستعد أيّ استعداد شئت فهو بالقوة. ولا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئاً هو من حيث هو بالفعل شيئاً آخر، فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل. فصورة الجسم تقارن شيئاً آخر غيراً له في أنّه صورة، فيكون الجسم جوهراً مركّباً من شيء عنه له بالقوة ومن شيء عنه له بالفعل. فالذي له بالفعل هو صورته والذي عنه بالقوة هو مادته، وهو الهيولى». الفصل الثاني من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء: ٦٧.

المختلفين ويمكن إجتماعهما في الجسم الواحد، كالحجر الكبير والصغير إذا رمى بهما علواً فانّ الكبير أعصى والصغير أطوع ولولا اجتماع الميلين لما كان كذلك.

الثالث: الاختلاف في الاقتضاء لا يمنع من الاجتماع لجواز قهر أحدهما الآخر، كما في الممتزجات.

الرابع: لِمَ لا يجوز أن يقتضي الجسم الواحد ميلاً مستقيماً عند كونه في المكان الغريب وميلاً مستديراً عند كونه في مكانه الطبيعي، كما أنّ الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه ويقتضي السكون عند حصوله فيه؟ [١]

وهذا سؤال مشهور أجاب عنه أفضل المحقّقين: بأنّ اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة، وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط. فإن كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله ، وإن كان حاصلاً فهو بعينه يستلزم سكوناً، ومعناه أنّه لا يستلزم حركة، فهو إذن ليس بشيء آخر غيرما اقتضته أوّلاً. وأمّا اقتضاء الحركة المستديرة فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي، إذ قد يوجد أحدهما منفكاً عن صاحبه وقد يوجد معه. وأيضاً في الأمكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة، ولذلك أُسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة بخلاف الأُخرى. فإذن ليس مبدؤهما شيئاً واحداً. [٢]

---

١. والعبارة في شرح الإشارات هكذا: «وعليه سؤال مشهور وهو أنّ الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه، فلم لا يجوز أن يقتضي جسم ميلاً مستقيماً عند إحدى حالتيه وميلاً مستديراً عند الحالة الأُخرى، وذلك لأنّ الطبيعة الواحدة إنّما لا تقتضي أمرين بانفرادها أمّا بحسب اعتبارين فقد تقتضي». ٢: ٢٣٨ (النمط الثاني).

٢. المصدر نفسه.

وفيه نظر، فانّا لا نسلّم أنّ اقتضاء الحركة أو السكون شيئاً [١] واحداً. ولأنّ كلامه على المثال فلا يبطل به أصل الاعتراض.

سلّمنا أنّ اقتضاء الحركة الدورية مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي، لكن جاز أن يكون هناك أمر محصَّل بالحركة المستديرة ويكون حصوله موقوفاً على حصول الجسم في مكان معين، فإذا خرج عنه اقتضى الحركة المستقيمة وإذا حصل فيه اقتضى الحركة الدورية.

**الخامس:** نمنع ثبوت الميل، وقد سبق. [٢]

**والاعتراض على الثالث من وجوه:**

**الأوّل:** لا نسلّم أزلية الزمان وأبديته، وقد سبق. [٣]

**الثاني:** لا نسلّم أنّ الزمان من لواحق الحركة، فانّ جماعة من الحكماء ذهبوا إلى أنّه واجب لذاته، وذهب آخرون إلى أنّه جوهر قائم بذاته، لأنّه لو فرض معدوماً لزم منه المحال عندكم وهو اجتماع وجوده وعدمه، وكلّ ما يلزم من فرض عدمه لذاته المحال لذاته لا يتوقف وجوده على الحركة.

**الثالث:** لِمَ لا يجوز أن يكون عائداً إلى النسب الواقعة أنّها [٤] كانت إلى أُمور واقعة أنّها كانت [٥]، كما ذهب إليه قوم آخرون من الحكماء؟

**الرابع:** لِمَ لا يجوز أن يكون مقداراً لمطلق الوجود، فانّ زمان بعض الأُمور

---

١. كذا.

٢. راجع المجلد الأوّل، ص ٥١٧.

٣. أُنظر المذاهب في ماهية الزمان في المجلد الأوّل، ص ٣٢٩ ومايليها.

٤. ج: «أنهما».

٥. العبارة كذا.

الثابتة قد يكون أزيد من زمان بعض أو أقل فيكون عارضاً لمطلق الوجود، كما ذهب إليه أبو البركات البغدادي. [١]

الخامس: لا نسلّم أنّ الزمان من لواحق الحركة الدورية، فانّه لو سلّم أنّه يلحق التغير على الاتصال لم يجب أن يكون جسمانياً.

السادس: لا نسلّم أنّ الحركة تابعة للجسم، فانّه قد تحصل كيفيات على الاتصال نفسانية متصلة اتصال الحركة الجسمانية.

السابع: لا نسلّم أنّ بين الحركات المستقيمة المتضادة سكوناً، بل يجوز[٢] اتصالها على ما يأتي.

والاعتراض على الرابع من وجوه: [٣]

الأوّل: يجوز عدم بعض الجوانب للخارق وتجدد غيرها عند مفارقة الخارق.

الثاني: لمَ لا ينخرق بعض الجوانب بأن يتحرك في كمه دون أن يعدم منه شيء فينتقص مقدار الجانب المنخرق بحيث إذا عاد إلى الرتق عاد الكم إلى حاله.

الثالث: لو صحّ هذا الدليل مع مقدماته المشكلة لكان مختصاً بالمحدد دون باقي الأفلاك.

و الاعتراض على الخامس:

لا نسلّم حركة الفلك على الاستدارة. [٤]

---

١. راجع المعتبر في الحكمة٢: ٦٩ وما يليها(الفصل السابع عشر في الزمان).

٢. ق: «يحدث».

٣. أُنظر بعض الوجوه في شرح الرازي على الإشارات (في النمط الثاني).

٤. قال الرازي:«هذا في الفلك المحدد وأما سائر الأفلاك ففيها سؤال آخر وهو أنا لا نسلّم أنّ فيها ميلاً مستديراً، لأنّ دليلكم في ذلك مبني على بساطة الفلك والدليل على بساطة الفلك إنّما يجري في المحدد لا في غيره». المصدر نفسه.

سلّمنا، لكن لا نسلّم امتناع اجتماع الميلين.

**والاعتراض على السادس:**

لانسلّم حصر القسمة.

سلّمنا، لكن لا نسلّم أنّ الكواكب لا تخرق الفلك بحركته على ما يأتي.

سلّمنا، لكن يجوز أن يختار الله تعالى فتقه تارة ورتقه أُخرى.

سلّمنا الايجاب، لكن لِمَ لا يختلف حاله في الاستعداد للرتق تارة والفتق أُخرى بواسطة الحركة الأُولى أو حركتين؟ وبالجملة فكلّ ما يجوز في البسائط العنصرية من الاختلاف بواسطة الحركات الفلكية يجوز مثله في الفلكيات بواسطة حركة بعضها.

سلّمنا، لكن الكواكب والأفلاك عندهم احياء ناطقة، فلِمَ لا يجوز أن يختار بعض الأفلاك أو بعض الكواكب خرق فلك آخر؟

سلّمنا، لكنّه إنّما يدلّ على أنها لا تنخرق لعدم الخارق لا على أنّها غير قابلة للانخراق.

**والاعتراض على السابع:**

انّ عدم الاحساس بعدم التغير لا يدلّ على عدمه حقيقة، فانّ الذي يتحلل من الياقوت، في مدّة عمر الواحد منّا، شيء يسير جداً مع صغر الياقوت وقربه منّا، فكيف لو قدرنا تحلل شيء قليل من هذه الأجرام العظيمة مع بعدها عنّا ؟

سلّمنا عدم التغير، لكن العدم لا يدلّ على الامتناع.

## المسألة السادسة: في أنّ الله تعالى قادر على أن يخلق عالماً آخر[١]

هـذه مسألـة خلاف بين المتكلّمين والفـلاسفـة، فجـوزه المتكلّمون ومنعـه الفلاسفة.[٢] وربما ذهب البلخي إلى مذهب الفلاسفة، لاعتقاده بوجوب[٣] فعل الأصلح في الدنيا.[٤]

لنا وجوه:

**الوجه الأوّل:** الأجسام متساوية في الماهية والحقيقة[٥]، والمتساويان حكمهما واحد، وهذا العالم ممكـن الوجود فيكون مساويه كذلـك، وإلاّ لكان ممتنعاً فيكون مساويه الموجود ممتنع الوجود، هذا خلف.

---

١. قـال المصنّف: يتـوقف إيجاب المعـاد على هـذه المسألـة. كشف المراد: ٤٠٠(المسألـة الأُولى من المقصد السادس).

٢. أُنظـر دلائل المتكلمين واعتراضهم على دلائل الفـلاسفة في:«المطـالب العـاليـة ٦:١٩٣؛ كشف المراد:٤٠٠؛ منـاهج اليقين: ٣٣٦؛ شرح المواقف٧:٢٤٤؛ شرح المقـاصد٥:١٠٨. وانظـر دلائل الفـلاسفـة في: الفصـل العـاشر مـن الفـن الثـاني مـن طبيعيـات الشفـاء؛ ابـن سينـا، المباحثـات:٢١٤(الرقم ٦٣١)؛ طبيعيـات النجاة١: ١٦٨(فصـل في أنّ العالم واحد)؛ المبـاحث المشرقية٢:١٥١.

٣. في النسخ:«في وجوب»، أصلحناها طبقاً للسياق.

٤. قال قطب الـدين النيسابوري:«وقد يعبّر عن اللطـف بالصلاح والأصلح. وأمّا الأصلـح في الدنيا فهـو غير واجب على الله تعـالى خـلافـاً لما قـالـه البغـداديـون على مـا هـو مشروح في الكتـب». الحدود:١٠٢.

٥. قال الـرازي:«هذه المسألة(أي مسـألة: تماثل الأجسام في الماهيـة والحقيقة) أصل عظيم في تقـرير الأُصول الإسـلامية. وذلك لأنّ بهذا الطريق يمكن الاستـدلال على وجود الإله الفـاعل والمختار. وبه أيضـاً: يمكن إثبات معجـزات الأنبياء. وبه أيضـاً: يمكن إثبات الحشر والنشر والقيـامة... فيجب الإهتمام بتقـريـره». ثمّ قرّر الأصـل المذكور في المسـائل الثـلاث. راجع المطالـب العاليـة ٦: ١٨٩.

**الوجه الثاني:** وجود الجسم وتعدده في الخارج يستدعي إمكانهما وأنّ حقيقة الجسم يصحّ عليها إيجاد شخص بعد شخص، فذات كلّ جسم تفرض قابلة للإيجاد، والله تعالى قادر على كلّ مقدور، فيجب أن يقدر على خلق عوالم أُخر.

**الوجه الثالث:** السمع، قال الله تعالى: ﴿**أَوَ لَيْسَ الّذي خَلَقَ السَّماوات والأَرض بِقادرٍ عَلىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلىٰ وَ هُوَ الخَلّاق العَلِيم**﴾.[1]

احتجت الفلاسفة بوجوه:

**الأوّل:** لو وجد عالم آخر لحصلت لا محالة في ذلك العالم جهات مختلفة، والجهات المختلفة لا تتحدد إلّا بالمحيط والمركز، والمحيط بسيط فيكون شكله الكرة، فيكون العالم الثاني كريّا، والكرتان إذا اجتمعتا حصل الخلاء المحال، فيكون خلق عالم آخر محالاً.

**الثاني:** العالم الثاني إن صدر عن الله تعالى لزم أن يكون الواحد مصدراً لأكثر من واحد، وهو محال. و إن صدر عن إله آخر لزم القول باثنينية الواجب، وهو محال.

**الثالث:** لو وجد عالم آخر لكان إمّا محيطاً بهذا العالم فيكون العالم واحداً جزؤه هذا العالم، وهذا غير منكر؛ أو يكون غير محيط به فإمّا أن يكون محاطاً بهذا العالم، وهذا غير منكر، لأنّ العالم على التقديرين يكون واحداً. وإمّا أن يكون خارجاً عن هذا العالم غير محيط به، فنقول: لابدّ و أن يقع على جانب منه دون جانب، وهو يستدعي امتياز ذلك الجانب عن سائر الجوانب فتكون خارج العالم أحياز مختلفة، و إنّما تختلف الأحياز بواسطة جرم محيط فخارج المحيط لا توجد فيه أحياز مختلفة، فلا يوجد خارج الجرم المحيط عالم آخر. وإنّما وجب الامتياز، لأنّ

---

١. يٰس/ ٨١.و في النسخ:«والأرض» ساقطة.

حصوله في جانب دون جانب مع تساويهما لابدّ له من مرجّح سواء كان حصوله في ذلك الجانب بسبب فاعل مختار أو لا.

**الرابع:** لو وجد عالم آخر وحصل فيه نار وهواء وماء وأرض لكانت قدر العناصر مساوية لهذه التي في عالمنا في الماهية، والأجسام المتساوية في الطبيعة أمكنتُها واحدة، وكلّ جسم فانّه بالطبع متحرك إلى مكانه، فإذن يجب أن تنحدر أرض كلّ واحد من العالَمَين إلى وسط العالم الثاني، ثمّ إنّ وسط كلّ واحد من العالَمَين ملائم للأرض الحاصلة فيه فيلزم سكون كلّ واحد من الأرضَين في موضعه لحصول حيزه الطبيعي وحركته عنه لخروجه عن وسط العالم الثاني الذي هوحيزه الطبيعي فيكون كلّ واحد من الأرضين ساكنة متحركة، وهو محال.

**الخامس:** لو حصل عالم آخر مساو لهذا العالم في الطبيعة حتى تكون فيه أرض وماء وهواء ونار[1]، وهي كما في عالمنا، لزم أن تكون الأجسام المتفقة في الطبع تسكن أماكن طبيعية متباينة في الطبع، وهو محال. ولو وجدت أرضون كثيرة لكانت متساوية في الماهية، فانفصال بعضها عن بعض ليس بطباعها، وإلاّ لاستحال أن يوجد منها جزء متصل؛ ولا للسماويات، لانّها علّة تحدد أمكنة العنصريات لا علّة حصول تلك العنصريات في تلك الأمكنة. فإذن انفصال بعضها عن البعض ليس لذواتها ولا للسماويات، فهو إذن لقاسر خارج، وهو محال؛ لما ثبت من امتناع الخرق على الفلك، وامتناع انفصاله عن وضعه في موضعه إلى وضع آخر.

و الاعتراض على الأوّل من وجوه:

**الأوّل:** لا نسلّم حصول جهات مختلفة بالطبع، بل ولا متفقة. نعم تحصل هناك محاذاة بين العالمين مخصوصة وجهة بهذا المعنى.

---

١. في الشفاء: +«و سماء».

الثاني: حصول الجهات يوجد باعتبارين:

أ. أن تكون في الخارج جهات متمايزة ذوات أوضاع مشار إليها حاصلة في الأعيان، وهو ممنوع هنا.

ب. أن يفرض الذهن محاذاة لبعض الكواكب خارج العالم[1] دون بعض، وهذا المعنى لا يتوقف على وجود عالم آخر، بل هو حاصل سواء وجد عالم على التحقيق أو على التقدير، وهذا لا يستلزم محذوراً. فإن أردتم بثبوت الجهات ـ لو وجد عالم آخر ـ المعنى الثاني، فهو مسلّم غير مفيد لكم. وإن أردتم الأوّل، فهو ممنوع.

الثالث: لا نسلّم أنّ الامتياز إنّما يكون بجسم محيط.

الرابع: لا نسلّم أنّ ذلك المحيط بسيط.

الخامس: لا نسلّم أنّ شكل البسيط الكرة.

لا يقال: البسيط طبيعة واحدة فلا تقتضي من الأشكال إلّا واحداً ولا واحد من الأشكال إلّا الكرة.

لأنّا نقول: لا نسلّم اسناد الشكل إلى طبيعة الجسم، بل إلى الله تعالى.

السادس: لا نسلّم أنّ ما عدا الكرة من الأشكال ليس واحداً، وحصول الزوايا والخطوط إنّما هو كحصول جزئين في الأبلق، فانّ اشتمال الأبلق على جزئين أحدهما أسود والآخر أبيض لا يوجب كثرة حقيقته في الجسم، ولا يخرج الجسم بذلك عن وحدته، فكذا هنا.

السابع: لا نسلّم أنّ الطبيعة لا تفعل إلّا أمراً متشابهاً، فإنّ طبيعة الفلك واحدة وقد اختلفت آثارها من المتممات وخوارج المركز وأفلاك التداوير بالرقة

---

١. ق: «عن العالم».

والغلظ، مع أنّه لا قسر هناك ولا اختلاف في الطبيعة.

**الثامن:** ينتقض ما ذكرتم بالقوة المصورة في الحيوان، فانّها إن كانت بسيطة لزم أن يكون الحيوان على شكل الكرة، وإن كانت مركبة لزم أن يكون على شكل كرات، ولمّا اقتضت القوة المصورة صوراً مختلفة وخلقاً متباينة جاز هنا مثله.

**التاسع:** نمنع إمتناع الخلاء، فقد سلف وقوعه. [1]

**العاشر:** لِمَ لا يجوز أن يكون الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والعناصر مركوزاً في ثخن فلك آخر، وأن يكون في ثخن ذلك الفلك ألف ألف كرة مثل الفلك الأقصى بما فيه من الأفلاك والكواكب [2]؟ وجاز أن يكون ذلك الفلك الكبير مركوزاً في عشر كرة أُخرى وهكذا إلى ما شاء الله تعالى وإن كانت الأجسام بأسرها متناهية. [3]

و الاعتراض على الثاني من وجوه:

**الأوّل:** لا نسلّم امتناع صدور الكثير عن العلّة الواحدة، وسيأتي.

**الثاني:** متى يمتنع صدور الكثير عن الواحد إذا لم يكن هناك شرط أو جزء علّة أو لحوظ أمر آخر أو [4] إذا كان م ع. [5] لكن بالاتفاق العالم الثاني يصدر عن الواجب تعالى بواسطة العالم الأوّل. و [6] لا نزاع بين العقلاء أنّ الواحد لا يصدر

---

١. في المجلد الأوّل، ص ٤٠١ (البحث الثالث عشر: في الخلاء ـ المسألة الأُولى: في أنّه هل هو ثابت أم لا؟).

٢. ولا استبعاد في ذلك، فانّهم قالوا: تدوير المريخ أعظم من ممثل الشمس بما فيها من الأفلاك الثلاثة والعناصر الأربعة ثلاث مرات. راجع شرح المواقف ٧: ٢٤٤.

٣. ومن الذي يمكنه أن يذكر في إبطال هذا الاحتمال خيالاً إقناعياً، فضلاً عن البرهان اليقيني. المطالب العالية ٦: ١٩٤.

٤. ق: «و».

٥. أي إذا كان الفرض الأوّل فهو مسلم، وإذا كان الفرض الثاني فهو ممنوع.

٦. ق: «إذ».

عنه بالاستقلال أكثر من واحد وأنّه يجوز عند اختلاف الاعتبارات تعدّد المعلولات.

**الثالث**: متى نمنع صدور الواحد عن أكثر من واحد إذا كان علّة موجبة أو قادراً مختاراً م ع؟ [١] فانّ الاتفاق وقع على إمكان تعدد آثار المختار الواحد.

**الرابع**: لا امتناع في صدور الكثير عن الواحد بواسطة أو وسائط.

**والاعتراض على الثالث**: بأنّ اختصاص العالم الثاني بأحد الجوانب للقادر المختار، وامتياز الجوانب خارج العالم بالإضافة إلى مسامتة جوانب العالم، ولا نسلم أنّ الإمتياز إنّما يكون بالمحيط. و الفاعل المختار يرجح أحد الأمرين لا لمرجّح بالوجدان.

**والاعتراض على الرابع**: لا نسلّم أنّ لكلّ جسم حيزاً طبيعياً.

سلّمنا، لكن يجوز أن تكون هيولى أرض العالم الثاني تكون [٢] مخالفة لهيولى أرض هذا العالم فلا جرم لا تطلب أرض ذلك العالم وسط عالمنا، كما في الأفلاك مع استوائها في الجسمية واختلافها في الهيولى حتى وجب اختصاص كلّ واحد منها بموضع معيّن ومقدار معيّن.

سلّمنا، لكن وسط كلّ عالم مساوٍ في الحقيقة لوسط العالم الآخر وكذا باقي الأحياز، فمقتضى الأرضية واحد، واختصاص أحدهما كاختصاص جزء من العنصر بمكان جزئي من مكان كلية ذلك العنصر فكما لا تنجذب قطعة من الأرض إلى مكان قطعة أُخرى كذا لا تنجذب أرض كلّ عالم إلى وسط العالم الآخر. والأصل أنّ كليهما [٣] طبيعي إذا اتّفق حصول المتمكن في أحدهما وقف فيه وإلاّ

---

١. أي إذا كان الفرض الأوّل فهو مسلم، و إذا كان الفرض الثاني فهو ممنوع.

٢. كذا، ولعلّها من زيادة الناسخ.

٣. في النسخ: «كلاهما»، أصلحناها طبقاً للسياق.

طلب أحدهما.

سلّمنا، لكن لا نسلّم تساوي النارين في الطبيعة عند استوائهما في الحرارة واليبوسة والبعد من المركز والقرب من المحيط وتختلفان في الصور المقومة [١]، فانّ الإشتراك في اللوازم لا يقتضي الإشتراك في الملزومات.

**والاعتراض على الخامس:** [٢]أنّ الأرضين وإن تكثرت بالعدد إلاّ أنّها مشتركة في الأرضية وأمكنتها مشتركة في كونها وسطاً لتلك العوالم، فالأرضية المطلقة تقتضي الوسط من العالم والأرض المعينة تقتضي الوسط من العالم المعين.

أجاب الشيخ بأنّه: «و إن كان لا نشكّ [٣] في أنّ الأجسام الكثيرة بالعدد لها أمكنة كثيرة بالعدد، ولكن يجب أن تكون كثيرة [٤] على نحو يجعل [٥] الكل لو اجتمع كل [٦] المتمكن شيئاً واحداً ومكاناً واحداً بالعدد، على [٧] ما بيّناه. وهذا الاجتماع ممّا لا مانع له في طبيعته [٨]، فانّ الطبيعة الواحدة المتشابهة لا تقتضي الافتراق والتباين».

والاعتراض [٩]: الشيخ زعم أنّ الأجسام الفلكية والكواكب وإن كانت

---

١. والذي يقرر هذا: أنّ مذهب الشيخ الرئيس: أنّ الصورة النارية صفة مغايرة للحرارة واليبوسة والإشراق والإحراق والصعود مقتضية للصفات. وتلك الصورة هي الطبيعة النارية. المطالب العالية ٦:١٩٥.

٢. أُنظر الاعتراض والجواب عنه في الفصل العاشر من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء: ٧٤ـ٧٥.

٣. في المصدر: «شك».

٤. ج: «كثرة».

٥. ق: «تحصل».

٦. في المصدر: «كان».

٧. ج: «و على»، وهو خطأ.

٨. في المصدر: «له عنه في طبعه».

٩. أُنظر الاعتراض في المباحث المشرقية ٢: ١٥٣.

مشتركة في الجسمية [١] والكَوْكبية والضَّوء واللَّون والمقدار، فانّ كلّ واحد منها مخالف للآخر بنوعيته؛ فإذا جوزتم ذلك فلِمَ لا تجوزون أن تكون الأرْضون الموجودة في العوالم متشابهة في الأرضية، إلاّ أنّه مع ذلك تكون لكلّ واحد منها حقيقة نوعية مخالفة لنوعية الأرض الأُخرى، وعلى هذا تلك الأرْضون لأجل اشتراكها في مطلق الأرضية تكون طالبة لمطلق الوسط، ثمّ إنّ كلّ أرض بحقيقتها المخصوصة ــ التي بها تخالف الأرض الأُخرى ـ تكون طالبة للوسط المعيّن؟ وإذا كان الذي قلناه محتملاً لم تكن حجّتكم برهانية.

لا يقال: [٢] لا يعقل من الأرض إلاّ الجسم البارد اليابس لطبعه [٣]، فإن كان هناك خصوصية وراء ذلك لم تكن تلك الخصوصية لازمة لهذا القدر المشترك، وإذا لم تكن لازمة أمكن فرض الأرضين عارية عن تلك الخصوصية، وعند ذلك الفرض تكون الأرضون متساوية في النوعية وتطلب كلّ واحدة منها ما تطلبه الأرض الأُخرى.

لأنّا نقول: إن كان الأمر كذلك لزم أن تكون الأجرام الفلكية كلُّها متحدة في النوع، لأنّها مشتركة في مطلق الجسمية، فإن كان هناك خصوصية لم [تكن] تلك الخصوصية لازمة لتلك الجسمية، وإذا لم تكن لازمة أمكن فرض تلك الجسمية عارية عن الخصوصية، وعند ذلك الفرض تكون الأجرام الفلكية متساوية في النوعية، فيجب أن يطلب كلّ واحد منها ما يطلبه الفلك الآخر من الوضع والحيّز.

لا يقال: هذه الأجسام الفلكية اختلفت موادها فلذلك اختلفت أمكنتها

---

١. في النسخ: «التسمية»، وما أثبتناه من المباحث.

٢. أُنظر الإشكالين والجواب عنهما في المصدر نفسه.

٣. في المباحث: «بطبعه».

وأوضاعها.

لأنّا نقول: فجوزوا هنا أن تختلف الأرضون في موادها حتى يكون لكلّ أرض بسيطة[١] عالم معيّن.

فإن ادعوا تماثل الأرضين في المادة، قلنا: لا نزاع في أنّ أجزاء الأرض التي في عالمنا متشاركة في المادة، لكن لِمَ قلتم بأنّ مادة الأرض الموجودة في عالم آخر يجب أن تكون مساوية لمادة الأرض الموجودة في هذا العالم؟

وبالجملة فكلّ ما يذكرونه هنا ينتقض بالأجرام الفلكية.

والاعتراض على السادس: بأنّ تلك الحجّة مبنية أيضاً على أنّها لو كانت موجودة لكانت متحدة في النوع، وقد سبق البحث فيه.[٢]

واعلم أنّ بعض الناس[٣] احتج على إثبات عوالم كثيرة بأن قال: مفهوم قولنا «عالم» إن منع عن[٤] الشركة لم يكن علمنا بوحدة العالم كسبياً موقوفاً على برهان، بل كلّ من تصوّر العالم تصوّر كونه واحداً بالضرورة، وليس كذلك بالضرورة فهو غير مانع من الشركة، لكن العالم ليس من الأُمور التي إذا فرضت له جزئيات كانت تلك الجزئيات على سبيل إنّ واحداً يكون بعد واحد لأنّ العالم أزلي، بل لما ثبت إمكان وجود العالم فقد ثبت إمكان وجود أزليته، والأُمور الأزلية

---

١. في المباحث: «وسط».

٢. قال الرازي بعد ذكر الجواب عن دلائل الفلاسفة: «فقد ظهر بهذه البيانات: أنّ دلائل الفلاسفة في إثبات هذه المطالب أوهن من بيت العنكبوت. وأنّ الحقّ: أنّ العقول البشرية ضعيفة، والعلوم الإنسانية حقيرة. وأنّ الحقّ الصريح ما جاء في الكتاب الإلهي، حيث قال: ﴿وَ ما أُوتيتُمْ مِنَ العِلْمِ إلاّ قَليلاً﴾ والله أعلم». المطالب العالية ٦:١٩٥.

٣. انساق إلى كثرة العوالم من أصول فاسدة وغير متناسبة للعلم الطبيعي، بل هي فلسفية ومنطقية.... الفصل العاشر من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء.

٤. ج: «من».

لـو لم تكن مـوجودة في وقـت استحال حصـولها، لأنها إذا كـانت معـدومـة فمن المستحيل أن توجـد بعد عدمها بحيـث تكون أزلية. فإذن لو كـان العالم [١] ممكن الوجـود لكان أزليـاً، لكنّه ممكـن الوجـود فهو أزلي، فـالعوالم الكثيرة مـوجودة في الأزل.

والجواب [٢]: أنّ الكلي هو الذي لا يكون مفهومـه سبباً لامتناع الشركة فيه، ولا يلزم من عدم تعليل امتناع الشركة بنفـس ذلك المفهوم عدم إمتناع الشركة، إذ الممتنع لا يُعقل أن يكون إمتناعه معللاً بكلّ شيء، بل علّة الإمتناع أمر واحد. ثمّ لا يلزم من سلب تعليل ذلك الإمتناع بما عدا ذلـك الواحد سلب الإمتناع، فكذا هنا لا يلـزم من كون ذلك المفهـوم غير موجب لـذلك الامتناع أن يكـون الامتناع حاصلاً. مع أنّ القول بأزلية العالم محال.

## المسألة السابعة: في حلّ شكوك الفلاسفة غير ما تقدّم [٣]

قـالت الفـلاسفة: كـلّ محدث فله علـل أربع: المادة، والصـورة، والغايـة، والفاعل. وكلّ واحد من هذه الجهات يقتضي القدم.

أمّا بـالنظر إلى الفـاعل، فلأنّـه لو أحدث العـالم لكان تخصيص وقـت منه بالاحداث دون ما قبله وبعده مع تساوي النسب ترجيحاً [٤] من غير مرجح. ولأنّ احداثه في الوقت الذي أحدثه فيه لا يكون لمرجح، لأنّ النفي المحض لا يعقل فيه الإمتياز ذاتاً.

---

١. في المباحث: «العالم الثاني».

٢. أُنظر الجواب في الشفاء، والمباحث.

٣. راجع نقد المحصل: ٢٠٥.

٤. في النسخ: «ترجيح»، أصلحناها طبقاً للسياق.

وأمّا بالنظـر إلى المادة، فلأنّ كلّ محدث فهو مسبوق بمادة يحل فيهـا إمكانه السابق عليـه، فإن كانت حـادثة تسلسل. وإن كـانت قديمة افتقـرت إلى صورة ومجموعهما الجسم، فهو قديم.

وأمّا بالنظر إلى الصورة، فلأنّ الزمان لا يقبل العدم، وإلاّ لافتقر سبق عدمه على وجوده إلى زمان وتسلسل.

و أمّا بالنظـر إلى الغاية، فلأنّ الفـاعل لو كان مختـاراً فلابدّ له من غـاية في الإيجاد فكان مستكملاً بذلك الإيجاد فكان ناقصـاً، وإن لم يكن مختاراً كان موجباً فيلزم من قدمه قدم الأثر.

**والجواب عن الأوّل:** ما ذكرناه من اختصـاص الكوكب بالموضع المعيّن من الفلك مع كونه بسيطاً؛و اختصاص أحد جانبي المتمم بالثخن والآخر بالرقّة.

وأيضاً[1] الاختصـاص مستند إلى إرادة الله تعـالى بإحداثـه في ذلك الـوقت وذلك التعلّق واجب، فيستغني عن المرجح.

لا يقـال: تخصيص الإحـداث بـوقت معيّن يستـدعـي امتيـازه عن سـائر الأوقات، فتكون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث.

لأنّا نقول: كما يجوز إمتياز وقت عن وقت بأن[2] لم يكن للوقت وقت آخر، فلم لا يجوز إمتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت؟

**والجواب عن الثاني:** أنّ الإمكان ليس وصفاً وجودياً، على ما مرّ. ولأنّ المادة ممكنة فيلزم أن يقوم إمكانها بمادة أُخرى.

لا يقال: المادة قديمة فإمكانها قائم بها، أمّا إمكان الحادث فلا يمكن قيامه به، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم.

---

١. وصفه الرازي بالجواب الحقيقي. المصدر نفسه:٢٠٦.

٢. في المحصل: «و إن».

لأنّا نقول: لو قام إمكان المادة بها لكان وجود المادة شرطاً في إمكانها [١]، لأنّ وجود المحلّ شرط في وجود الحالّ، فلو كان إمكان المادة قائماً بها لكان إمكانها مشروطاً بوجودها، لكن وجودها عرضي مفارق والموقوف على المفارق مفارق فالإمكان مفارق، هذا خلف.

والجواب عن الثالث: انّكم لمّا قلتم«كل محدث فعدمه سابق على وجوده»، فقد اعترفتم بكون العدم موصوفاً بالسابقية، ووصف العدم لا يجوز أن يكون موجوداً لاستحالة قيام الموجود با لمعدوم، فثبت أنّ السابقية ليست صفة وجودية، فيبطل [٢] دليلكم بالكلية.

والجواب عن الرابع: انّا سنبيّن أنّه تعالى فاعل مختار.

قال أفضل المحقّقين:«التشكيك الأوّل ـ بأنّ إحداث العالم في وقت دون وقت يقتضي ترجيح [٣] أحد المتساويين على الآخر من غير مرجّح. والجواب بأنّه كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع؛و اختصاص ثخن المتمم بجانب دون جانب ــ فغير مفيد؛ لأن الأُمور الموجودة يمكن أن يقال: المرجح هناك موجود وليس بمعلوم، أمّا في الأُمور العدمية فلا يمكن ذلك.

و قوله في الجواب الحقيقي ـ بأنّ إرادة الله تعالى تتعلق بأحد الوقتين تعلقاً واجباً من غير احتياج إلى مرجح ـ دعوى مجرّدة عن الحجّة.

والاعتراض عليه ـ بأنّ القول بالترجيح يستدعي وجود الأوقات ـ صحيح.

والجواب: ـ أنّ الامتياز هناك كما لا يقتضي أن يكون للوقت وقت، كذلك لا يقتضي في امتياز العدم عن الوجود أن يكون لهما وقت ـ ليس بجواب عنه، وقدمرّ

---

١. في النسخ:«إمكانه»، أصلحناها طبقاً للسياق.

٢. ج: «فبطل».

٣. في المصدر: «ترجح».

أنّ الوقتين لا يحتاجان إلى وقت آخر، فالعدم والوجود محتاجان إلى وقت غيرهما.

والجواب الصحيح أن يقال: الأوقات التي يطلب فيها الترجيح [1] معدومة، ولا تمايز بينها إلاّ في الوهم، وأحكام الوهم في أمثال ذلك غير مقبولة، إنّما يبتدئ وجود الزمان مع أوّل وجود العالم، ولم يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلاً.

وأمّا التشكيك الثاني ـ بأنّ كلّ محدثٍ يحتاج إلى مادة تسبقه وتكون محلاً لإمكانه، والمادة إن حدثت احتاجت إلى مادة تسبقها. فالجواب عنه بأنّ الإمكان غير وجودي. وأيضاً المادة ممكنة فيلزم أن يقوم إمكانها بمادة أُخرى ـ ليس بوارد؛ لأنّ الإمكان الذي محلّه الماهية غير الإمكان الذي محلّه المادة، فانّ الأوّل منهما أمر عقلي يعقل عند انتساب الماهية إلى وجودها، والثاني عبارة عن الاستعداد وهو استعداد وجود شيء يكون قبل وجود ذلك الشيء ويحتاج إلى محل، لأنّه عندهم عرض موجود من جنس الكيف.

و الجواب الصحيح: أنّ الأُمور الإبداعية لا يتصور فيها استعداد يتقدم وجودها. وإمكانها إنّما يعقل عند وجودها وهو صفة لماهيتها التي لا توجد قبل وجودها.

والتشكيك الثالث ـ بأن سبق العدم على الوجود يقتضي وجود حادث قبل ذلك الحادث. والجواب بأنّ السابق ليس ثبوتياً أيضاً ـ ليس بمفيد؛ لأنّهم يعترفون بأنّ ذلك السبق ذهني يلزم من توهم العدم السابق، إلاّ أنّه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبوق، وهو لم يبطل ذلك.

والتشكيك الرابع ـ بأنّ فعل المختار يكون لغاية يستكمل بها الفاعل، وذلك في حقّ الله تعالى محال ـ فلم يجب عنه إلاّ بقوله: إنّا سنبيّن أنّ الفاعل مختار.

---

١. في المصدر: «الترجح».

والجواب الصحيح على رأي [بعض] المتكلّمين : أنّ الغاية هناك استكمال الفعل لا الفاعل. وعلى رأي بعضهم أنّه لا غاية هناك. وعند الفلاسفة أنّ الغاية هناك نفس الفاعل، لأنّه تعالى إنّما يفعل لذاته، ولأنّه فوق الكمال». [1]

وفيه نظر، فانّه لا فرق بين تخصيص أحد الوقتين بالإحداث الثابت دون الوقت الآخر المعدوم وبين تخصيص ثخن معيّن ورقّة معيّنة دون غيرهما من الثخن والرقّة المعدومين. والجوانب المساوية وإن كانت موجودة لكن مقادير الثخن والرقّة متفاوتة. والترجيح يثبت في المعدومات كالموجودات، فانّ المعدوم الذي عدم بعدم جميع أسبابه وشرائطه وأجزاء علله أرجح في العدم من الذي عدم بعدم بعض شرائطه البعيدة، وإذا جاز أن يقع فيه الترجيح جاز استناده إلى سبب غير معلوم. فالوجود وكون الإرادة موجبة لترجيح أحد المرادين، غني عن البرهان؛ ولا يحتاج إلى حجّة في ذلك، لأنّها لذاتها مخصصة.

والترجيح إذا كان يصحّ دخوله في العدم لم يكن ترجيح بعض الأوقات يستدعي وجودها.

ولا فرق بين الإمكان الذاتي والاستعدادي في أنّهما ذهنيان؛ لأنّ الاستعدادي لو كان موجوداً تسلسل. ولأنّ الاستعداد عبارة عن ترجح الوجود أو العدم، وهو قابل للشدة والضعف وأحد طرفيه الوجوب، فإذا كان الاستعداد الذي لا يبلغ حدّ الوجوب مقتضياً للمادة فالبالغ حدّ الوجوب كذلك، والمبدعات لها هذا الإمكان، وإلاّ لما وجدت. والإمكان الذاتي لا شكّ في ثبوته للمبدعات، ولا شكّ في سبقه، فقوله: «إنّما يعقل عند وجودها مشكل»، لأنّه يقال: أمكن فوجد، ولا يقال: وجد فأمكن على أن يكون الإمكان متأخراً عن الوجود، وقد بيّن أوّلاً أنّ السبق لا يستدعي الزمان، وإلاّ لكان للزمان زمان آخر.

---

١. نقد المحصل: ٢٠٦ـ٢٠٨.

# النوع الثاني

## في الأعراض

و فيه فصول:

## الفصل الأوّل

## في الكون [1]

وفيه مطلبان:

---

١. «Generation». الكون بالمعنى العام هو الوجود بعد العدم، وهو تغير دفعي، لانّه لا وسط بين العدم والوجود، كحدوث النور بعد الظلام دفعة. وقد قيد الحدوث بالدفعي، لأنّه إذا كان على التدريج كان حركةً لا كوناً(تعريفات الجرجاني).

والكون بالمعنى الخاص هو حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها، وهو عند أرسطو تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى، ويقابله الفساد(Corruption) ، لأنّ الفساد زوال الصورة عن المادة بعد أن كانت حاصلة.

والكون، والثبوت، والوجود، والتحقق، عند الأشاعرة ألفاظ مترادفة، أمّا عند المعتزلة فالثبوت أعم من الوجود، والثبوت والتحقّق عندهم مترادفان ، وكذا الكون والوجود. راجع صليبا، المعجم الفلسفي٢: ٢٤٨ـ٢٤٩.

و المتكلّمون يعبرون عن الأين ــ أعني حصول الجوهر في الحيز ـ بالكون و يعترفون بوجوده، وإن أنكروا وجود سائر الاعراض النسبية، وقد حصروه في أربعة هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون. شرح المقاصد٢: ٣٩٦.

# المطلب الأوّل
# في ماهيته وأحكامه

وفيه مباحث:

## البحث الأوّل
## في ماهيته

اعلم أنّا إذا أردنا تحريك جسم أو تسكينه فعلنا فيه إعتمادات نحو الجذب أو الدفع فيحصل التحرّك والسكون. وهذا التحرك والسكون معلوم لكلّ عاقل لا يشكّ فيه أحد، لكن هل نفعل شيئاً آخر حتى يحصل التحرك أم لا ؟

فذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنّه نفعل معنى زائداً نسميه حركة، ذلك المعنى يوجب كون الجسم متحركاً وانّه أمر زائد على الاعتماد وعلى التحرك. والتحرك والسكون ليسا صادرين عنا، بل الصادر عنّا ذلك المعنى المسمى بالكون، وذلك المعنى يوجب التحرك والسكون المعلومين عندنا.

وذهب سائر الشيوخ إلى نفي هذا الزائد وهو مذهب أبي الحسين البصري، وهوالحقّ عندنا.

و مثبتوه رسموه بأنّه ما يوجب كون الجوهر كائناً في جهة. [1]

---

١. قال أبو هاشم الجبائي: «إنّ الجوهر لا يوجد إلاّ وهو متحيز، ولا يكون متحيزاً إلاّ وهو كائن، ثمّ لا يكون كائناً في جهة إلاّ بكون». النيسابوري، التوحيد: ٧٦ .و قال القاضي عبد الجبار: «و فائدته (أي الكون) ما به يصير الجوهر في جهة دون جهة». المحيط بالتكليف: ١ : ٤١.

و قيل: ما أوجب تخصيص الجوهر بمكان أو تقدير مكان . والكائنية ليس اختصاص الجوهر بمكان أو تقدير مكان.

والأسامي تختلف [1]عليه وإن كان الكل من هذا النوع، فإن كان حاصلاً عقيب ضده سمي حركة. وإن بقي به الجوهر كائناً في جهة أزيد من وقت واحد أو وجد عقيب مثله فهو سكون. ومتى كان مبتدأ لم يتقدمه غيره فهو كون فقط، وهو الموجود في الجوهر حال حدوثه. فلفظة الكون إذن يقال بالإشتراك على المعنى الشامل للحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق، والتكون، وعلى الكون الخاص وهوالذي يخلقه الله تعالى ابتداءً في الجسم حالة حدوثه. وإن حصل بقرب هذا الجوهر جوهر آخر سمي ما فيهما مجاورة، ومتى كان على بُعد منه سمّى ما فيهما مفارقة.

---

١. في النسخ: «مختلف»، أصلحناها طبقاً لعبارة «المحيط بالتكليف»، حيث قال: «ثمّ الأسامي تختلف عليه والكلّ في الفائدة يرجع إلى هذا القبيل، فتارة نسميه كوناً مطلقاً إذا وجد ابتداءً لا بعد غيره... ثمّ يصحّ أن نسميه سكوناً إذا بقي؛و تارة يسمّى ذلك الكون تكوناً، وهو أن يحدث عقيب مثله، أو يبقى به الجوهر في جهة واحدة وقتين فصاعداً؛و تارة نسميه حركةً إذا حدث عقيب ضدّه أو أوجب كون الجسم كائناً في مكان بعد أن كان في غيره بلا فصل؛ وتارة نسمّي بعضه مجاورة ومقاربة وقرباً إذا كان بقرب هذا الجوهر جوهر آخر على وجه المماسة بينهما؛ وتارة نسمّي بعضه مفارقة ومباعدة وافتراقاً إذا وجد على البعد منه جوهر آخر». المصدر نفسه . راجع أيضاً التوحيد:٧٦

هذا ،و لكن الإيجي جعل المجاورة من أقسام الإفتراق ، حيث قال:«و الافتراق مختلف، فمنه قرب وبعد متفاوت ومجاورة». راجع شرح المواقف٦ :١٧١ .

# البحث الثاني
# في أنّ هذا المعنى ليس بثابت [1]

لنا على ذلك وجوه:

**الوجه الأوّل**: أنّه لو كان القادر منّا يفعل ذلك المعنى لوجب أن يعلمه إمّا إجمالاً أو تفصيلاً، والتّالي باطل، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطيـة: أنّ القادر هو الذي يستـوي من حيث كونـه قادراً أن يفعل وأن لا يفعل هـذا الفعـل أو ضده فـلابـدّ من أن يترجـح عنده اختيـار أحـدهما بالداعي فإذا دعاه الداعي وصار قاصداً له لابدّ وأن يكون عالماً به.

وأمّا بطلان التالي: فلأنّا نعلم من أنفسنـا أنّه لا يخطر ببالنا حال التحريك والتسكين هذا المعنـى الذي يثبتـه أبو هاشـم خصوصـاً في حقّ العوام الـذين لا يمكنهم فهمه لو تكلفنا افهامهم.

فإن قيل: لا نسلّم أنّ القادر هو الذي يستوي عنده أن يفعل وأن لا يفعل، فانّهما لو استويا عنده لم يؤثر فيهما.

---

١. قال المصنف:«اختلف الإمامية في هـذه المسألة، فقال السيّـد المرتضى: إنّ الحركة معنى يـوجب انتقال الجسم، والسكون معنى يوجب لبث الجسم في الحيز، وهو مذهب أبي هاشم وأتباعه، قالوا: وذلك المعنى هو الكون وهو يقتضي الحصول في الحيـز، والحصول يقتضي الكائنية. والمصنف (أبو إسحاق ابن نوبخت) نفى هذا المعنى،و هومذهب أبي الحسين وسائر النفاة.

ثمّ استدل على نفيه بوجهين، فراجع أنوار الملكوت:٢٥؛ مناهج اليقين:٥٣.

سلّمنا أنّه لابدّ وأن يستوي الأمران عنده لكونه قادراً، لكن نمنع المرجح، كالعطشان والهارب والجائع، فانّهم يختارون أحد الأمرين لا لمرجّح لفرض التساوي.

سلّمنا، لكن لا نسلّم أنّ المرجح هو الداعي، فانّ الساهي والنائم يفعلان حالة السهو والنوم مع أنّه لا داعي لهما ولم يكن ذلك إلاّ لوجود مرجّح آخر غير الداعي.

سلّمنا، لكن يكفي الظن والتجويز ولا يشترط العلم.

سلّمنا، لكن نمنع انتفاءه.

قوله: «لا يخطر ببال العوام ذلك».

قلنا: جملة أو تفصيلاً؟ ع م. [1]

بيانه: أنّهم وإن لم يعلموا تفصيل ما يعملون ولكنّهم يعلمون على الجملة أنّهم يفعلون أمراً من الأُمور، وهذا علم إجمالي.

فالجواب: معنى القادر من استوى عنده الطرفان ولا يرجح أحدهما إلاّ لداعٍ، حتى لو كان قد ترجح منه صدور الأثر إمّا لذاته أو لزائد غير الداعي سميناه موجباً، ويحدّ القادر بأنّه الذي يصحّ منه أن يؤثر بحسب الداعي إذا لم يكن مانع. وقد ثبت القادر بالضرورة في الشاهد على الوجه الذي ذكرناه.

قوله: «لِمَ قلتم: إنّه إذا استوى منه الأمران افتقر إلى المرجّح؟».

قلنا: لاستحالة ترجيح أحد المتساويين لا لمرجّح. و ما ذكروه من الصور نمنع انتفاء المرجّح فيه، بل يوجد فيه أدنى مرجّح، وللطفه وقصر زمانه لا يتذكر ولو لم يحصل المرجح لتحير ووقف عن الفعل ولو دام سبب التحير دام التوقف.

١. لعلّ المراد: إن أُريد جملة فممنوع، وإن أُريد تفصيلاً فمسلّم.

ثمّ المرجّح قد يكون حقيقياً وقد يكون خيالياً.

قوله: «المرجّح غير الداعي».

قلنا: كلّ مؤثرٍ يستند ترجيح أثره إلى غير الداعي فانّه موجب وبهذا نفرق بين القادر والموجب.

قوله: «لِمَ لا يكفي الظن؟»

قلنا: ظن المصلحة في الفعل يستدعي تصوّر حقيقة الفعل والمصلحة، والظن لا يدخل في التصور، بل إذا تصور الطرفان أمكن دخول الظن في النسبة. ولأنّا قد نحرك الأشياء ولا يكون لنا علم ولا ظن بل ولا تجويز لشيء آخر غير الاعتماد وغير التحريك، ولكن نكون معتقدين لانتفائه، فكيف يتصور لنا ظن أو تجويز لشيء نعتقد نفيه؟

قوله: «ليس لنا علم، إجمالي أو تفصيلي؟».

قلنا: كلاهما.

قوله: «نحن نعلم أنّا فعلنا أمراً».

قلنا: نعم الاعتماد والتحريك، أمّا غيرهما فلا.

**الوجه الثاني**: وهو يدلّ على نفي المعنى على الوجه الذي ذهب إليه أبو هاشم من أنّه يستحيل أن يوجد في الجسم إلاّ وهو في الجهة التي يوجب كونه كائناً فيها، وهو أنّ توقّف حصول الكائنية في الحيز على المعنى الذي لا يوجد في الحيز إلاّ وهو في الجهة التي يوجب كونه كائناً فيها يؤدي إلى احتياج كلّ واحد منهما إلى نفسه، وهو محال.

بيان الأوّل: أنّ المعنى الذي يوجب كون الجسم كائناً في الجهة إذا لم يتصور حصوله إلاّ في الجسم الموصوف بصفة كونه كائناً في الجهة الثانية فقد احتاج في

وجوده إلى كون الجسـم كائناً في الجهة الثانيـة حسب احتياج المشروط إلى الشرط، فإذا كان كونه كـائناً في الجهة الثانية معلول هذا الكون فقـد احتاج إلى هذا الكون حسب احتياج المعلول إلى العلّة، فكان كل من الكون والكائنية محتاجاً إلى الآخر، فيلزم احتياج الشيء إلى نفسه.

فإن قيل: اقتصرتـم في إبطال المعنى بإبطـال أحد قسميه ولا يلـزم من نفي الخاص نفي العام، فجـاز أن يوجد في الجسـم وهو في الجهة الأُولى كما يعـرض له عندكم.

ثمّ نقـول: قولكم«فإن تـوقف حصول الكـائنية بـالكون يـؤدي إلى احتياج الشيء إلى نفسـه.» إن عنيتم بذلـك أنّهما يوجـدان معاً في زمـان واحد، فـلا نسلم امتناعـه بل هو شرط تحقّـق العلّية؛ فانّ العلّـة التامـة إذا وجدت قـارنها معلولها، والسواد إذا طـرأ على محلّ البياض فانّه ينفـي البياض، مع أنّ طريـان السواد على محلّ البياض وزوال البياض متقارنان.

سلّمنا الـزيادة على التقـارن، لكن لا نسلّم استحـالة هـذا الاحتياج؛ فـانّ الجسم محتاج إلى الكون حاجة المشروط إلى الشرط والكـون يحتاج إلى الجسم حاجة المعلول إلى العلّة.

سلّمنا، لكن كلّ منهما يحتاج إلى الآخر لا على سبيل التعين، فإنّ كونه كائناً في الجهة الثانية يحتاج إلى كونٍ ما لا بعينه حتى لو لم يكن هذا الكون قام كون آخر مقامه، فلم يحتج إليه على التعيين.

ثمّ مـا ذكرتم في إبطال الموجـب ثابت في القـادر، فانّا نقـول: إنّ القادر لا يقدر على تحصيله في الجهة الثانيـة إلاّ بشرط أن يخرجه من الجهة الأُولى، ولا يخرجه من الجهة الأُولى إلاّ بشرط أن يحصله في الجهة الثانية، فاحتاج في فعل كلّ منهما إلى الآخر.

والجواب قـولـه: «لِمَ اقتصرتـم في إبطـال الكـون معنى مـوجبـاً على أحـد قسميه؟».

قلنا: لأنّ هذا القسم هو المختلف فيه، وما عداه مجمع على بطلانه.

قوله: «يعنون اقترانهما في زمان واحد».

قلنا: نعني معنـى آخر زائد على التقارن في الـزمان، فانّـا لو قدّرنـا حصول الحياة والعلم وصفة العالمية ـ التي هي موجبة العلم عندهم ـ تقارنه في الزمان فانّا نعقل أمراً زائداً في حـاجة العلم إلى الحيـاة ليست تلك الحاجة للعلم إلى معلـوله الذي هو صفة العالمية وإن اشترك الكلّ في حصولها في زمان واحد، حتى لو قدّرنا هـذه الكائنيـة معللة بعلّـة أُخرى غير هـذا الكون فما دلّ مـن الدليل الـدال على حاجـة هذا الكون إليه يقتضي أن لا يـوجد الكون بـدونها، وإن لم يكن معلولاً لها على هذا التقدير، وهو الذي أردناه بقـولنا: إنّ الكون محتاج في وجوده إلى كون محلّه كائناً في الجهـة الثانية، لأنّه كما استحـال أن يوجد هذا الكـون لا في محل، لأنّه لا يكون له اختصاص بجسم دون جسم، استحال أيضـاً أن يوجد فيه وهو في الجهة الأُولى، لأنّهم زعموا أنّه حينئـذٍ لا يكون له اختصاص بجهة دون أُخـرى، فإمّا أن يوجب حصـوله في الجهات السبب أو لا يـوجب حصولـه في شيء من الجهات، وإن استحال أن يوجد فيه إلاّ وهو في الجهـة الثانية صحّ ما ادّعيناه أنّ الكون على هذا التقديـر يحتاج إلى كون الجسم كـائناً في الجهة الثانيـة؛ بخلاف السواد وزوال البياض، فـانّ ذلك مجرّد إقتران في الزمـان بخلاف احتيـاج الكون إلى الكـائنية في الجهة الثانية فانّه ليس بمجرّد التقارن.

قوله: «يبطل بالجسم مع الكون».

قلنـا: الجسم يقتضي وجـوب كونـه كـائناً في جهـةٍ مـا والمقتضي إذا حصل وجب أن يقارنه مقتضاه، ولهذا لم يتصور وجود الجسم إلاّ مع الكون.

ولا نسلم أنّ الجسم يحتاج في وجوده إلى الكون وإلى الكائنية. وكون الجسم يستحيل وجوده بدون كـونه كائناً لا يقتضي احتياج الجسم إلى الكـون، فانّ العلّة يستحيل وجودها بدون وجود المعلول.

قوله: «متى يستحيل إذا احتاج إليه على التعيين، أو لا على التعيين؟».

قلنا: سواء احتـاج إليه على التعيين أو لا؛ لأنّه إذا احتاج في كونـه كائناً إلى كونٍ ما، لكن ذلك الكون إذا استحال حصوله إلاّ في الجسم الموصوف بكونه كائناً في الجهة الثـانية وكـونه كائنـاً في الجهة الثانيـة معلول ذلك الكـون، فيلزم حـاجة الشيء إلى نفسه.

ولا نسلّم أنّ القادر محتاج في تكوينه في الجهة الثانية إلى زوال كونه في الجهة الأُولى.

**الوجه الثالث:** [1] ذلك المعنى الذي يـوجب حصوله في ذلك الحيـز إمّا أن يصحّ وجوده قبـل حصوله في ذلك الحيـز أو لا، فإن صحّ فإمّا أن يقتضي انـدفاع ذلك الجوهـر إلى ذلك الحيز أو لا، فإن كـان الأوّل كان ذلك هـو الاعتماد ولا نزاع فيـه، وإن كـان الثـاني لم يكن بـأن يحصل بسبـب ذلك المعنـى في حيـز أولى من حصولـه في غيره. اللّهمّ إلاّ بسبب منفصل، ثمّ يعـود الكلام الأوّل فيـه. وأمّا إن لم يصحّ وجوده إلاّ بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز كان وجوده متوقفاً على حصول الجوهر فيه، فلو كان حصول الجوهر فيه محتاجاً إلى ذلك المعنى لزم الدور.

احتج أبو هاشم بوجوه: [2]

---

١. أُنظره في نقد المحصل: ١٤٧ـ١٤٨.

٢. راجع المصدر نفسـه، وقال الطوسي بعد ذكـر الوجوه: «و ضعف هـذه الحجج غنيّ عن الشرح».
راجع أيضاً: أنوار الملكـوت: ٢٦؛ المحيط بالتكليف: ٤١؛ التوحيد للنيسـابوري: ٣٠و ٤٤؛ نهاية العقول(الفصل التاسع في: العلّة والمعلول)؛ مناهج اليقين: ٥٣.

**الوجه الأوّل:** لو قدرنا على جعل الجسم كائنـاً من غير واسطة معنىً لقدرنا على ذات الجسم وسـائر صفاتـه كالحيـاة والقـدرة والسواد والبيـاض وغير ذلك، والتالي باطل، فالمقدم مثله.

بيان الشرطية: وجهان:

الأوّل: القادر إذا قدر على أن يجعل الذات على بعض الصفات فقد صارت الذات مقدورةً له يتصرفُ فيها كيف شاء.

الثاني: القيـاس على الكلام، فانّ مـن قدر على أن يجعل الكـلام على صفة الخبر والأمر قدر على ذاته، ولمّا لم يقدر على كلام غيره لم يقدر على جعله على صفة الخبر[1]، ولا علة لذلك إلاّ كونه قادراً على بعض صفاته.

والاعتراض: لا نسلّم أنّ مـن قـدر على بعض الصفـات قـدر على الـذات وباقي الصفات.

وما تعنون بصيرورة الذات مقدورةً؟ إن عنيتم انّها صارت مقدورة من هذه الجهة كان ذلك إلـزاماً للشيء بنفسه، ويصير بمنزلة قـولكم: من قدر على الشيء على أن يجعلـه على بعـض الصفـات قـدر على ذلك الشيء أن يجعلـه على بعـض الصفات.[2] و إن عنيتم انّه تصير مقدورة من جميع الجهات ثم ألزمتم من ذلك أن يقدر على جميـع الصفات، كنتم قـد عللتم الشيء بنفسـه، ثمّ نطالبكـم بالـدلالة عليه.

سلّمنا، لكن لِمَ قلتم: إنّ كون الجسم كائناً صفة وليس بذات؟

لا يقال: إذا سلمتم كونه ذاتاً سلمتم المسألـة؛ لأنّا لا نعني بالكون إلاّ ذاتاً

---

١. والعبـارة في نهايـة العقـول هكـذا: « ولما لم نقـدر على جعل كـلام غيرنـا خبراً لم نقـدر على ذات الكلام».

٢. أي صار الموضوع والمحمول واحداً.

ومقدوراً للقادر ويوجد بالفاعل.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّه تسليم للمسألة، فانّكم تثبتون الكون معنى موجباً لكون الجسم كائناً، ونحن على هذا التقدير لا نسلّم لكم إلاّ كونه كائناً من غير أن يكون موجِباً لشيء أو موجَباً عن شيء، ولو سلم إطلاق اسم الذات عليه لكن هذا القدر لا يثبت لكم إثبات المعنى الموجب لكون الجسم كائناً.

لا يقال: لو كانت ذاتاً لقبلت الاتصاف بالصفات.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّها لا تقبل الصفات، فانّها توصف بالحسن والقبح وبكونها ثابتة للجسم. ولا نسلم أنّه ليس في الذوات ما يساوي الصفات في عدم قبول الصفات.

والقياس على الكلام باطل، فانّا لا نسلّم أنّ الكلام ـ الذي هو الأصل[١] ـ ذات يصحّ أن يحدث على ما زعمتم أنّ الذات إذا حدثت ثبتت له صفة الوجود، بخلاف الصفة إذا تجددت فانّه لا تثبت لها صفة الوجود.

لا يقال: الدليل لا يفتقر إلى أن يثبت للصوت معنى وذاتاً؛ لأنّ لنا أن نقول: إن كان الصوت صفة فانّه لا يقدر على جعله على حكم الخبر إلاّ من قدر على تجديده، والعلّة في ذلك انّه قدر على تجديد الأصل فلذلك قدر على تجديد الفرع. ولأنّه لو كان صفة فإمّا للذات وهو محال، وإلاّ لم يتجدد بحسب أحوال الفاعل، ولو وجب اشتراك الأجسام كلّها فيها فسمع جميعها[٢]، وإمّا للفاعل فكان لم يجز أن يتناول الإدراك للذات عليها، لأنّ الإدراك يتناول الشيء على

١. هكذا عبرّ عنه النيسابوري، حيث قال: «و الأصل المردود إليه دلالتنا كلام الغير...» التوحيد: ٣١.

٢. لأنّ الصوت لو كان جسماً لوجب أن يكون مثلاً لسائر الأجسام، لأنّ الأجسام كلّها متماثلة، ولوكانت كذلك لوجب أن تكون الأجسام كلها مسموعة، لأنّ تماثلها يقتضي إشتراكها في الصفة الأخص التي فيها الخلاف والوفاق. راجع المصدر نفسه: ٤٢.

أخص صفاته، لأنّه طريق إلى تميز الأجناس بعضها من بعض، فلو تناول ما لا تتميز الأجناس به لم يكن طريقاً إلى تميزها.

لأنّا نقول:

**أمّا الأوّل:** فباطل، لأنّ شرط القياس وردّ الفرع إلى الأصل في الحكم المساواة في إثبات الحكم، وإذا كان الحكم المطلوب في الفرع غير الحكم الثابت في الأصل لم يمكن ردّ ذلك إليه. ومن قدر أن يثبت حكماً فيخبر فلو قدر على نفس الخبر الذي هو صفة لا يلزم فيمن قدر أن يجعل الذات على صفة أن يقدر على إحداث الذات قياساً عليه، فإنّ إثبات الصفة غير إمكان إحداث الذات، خصوصاً على قولكم القدرة لا تتعلق على تجدد الصفة، فانّ القادر لا يتعدى طريقه الاحداث وإنّما يتعلّق بالاحداث، فإذا اختلف المتعلّق جاز أن يختلف ما يتعلّق به.

**و أمّا الثاني:** فانّا لا نسلم أنّه لو كانت صفة وكانت بالفاعل لم يصحّ أن يتعلق الإدراك به.

قولكم: «الإدراك يتعلق بأخص الصفات ليكون طريقاً إلى التمييز».

قلنا: إن كان شرط [1] تمييز الشيء بالإدراك أن يتعلّق بأخص صفاته على هذا التفسير، فبينوا أوّلاً أنّه ليس بالفاعل حتى يكون طريقاً إلى تمييزه. فلِمَ قلتم بأنّه يلزم أن يكون الإدراك يتعلّق بأخص صفاته حتى يكون طريقاً إلى تمييزه؟

سلّمنا أنّ الصوت ذات، لكن قياس الفرع على الأصل لأجل إثبات ما ثبت في الأصل في الفرع للعلّة الجامعة يقتضي كون الحكم في الأصل معلوماً بالعلّة التي بها ثبت الحكم، وأن تعلم العلّة في الفرع حتى يمكن تعدية الحكم إليه، وكلّ ذلك

---

١. ق: «من» بدل «شرط».

غير معلوم عندكم، فإنّ كلّ هذه صفات، فإنّ كون الكلام خبراً وحدوثه صفةً و كون الجسم كائناً صفةٌ و ما يلزم من ذلك وهو القدرة على إحداث الذات أو إثبات سائر الصفات كلّها صفات، فإذا لم تكن الصفة معلومة عندكم لم يعلم الدليل فكيف يعلم المدلول؟

لا يقال: الصفة وإن لم تكن معلومة لكن الذات مع الصفة تكون معلومة. [1]

لأنّا نقول: «قولكم الذات مع الصفة مجمل» و نحن نقسم فصول الدليل الدالّ على الحكم، إمّا أن يكون هو الذات وحده وليست بدليل، لأنّه ليس هو الذي يتحدد بالفاعل عندكم. و إمّا الصفة وحدها وليست معلومة عندكم خصوصاً من يجعل الصفة ليست زائدة على الذات. و إمّا المجموع ويلزم منه أن تكون الصفة معلومة، لأنّ العلم بالمركّب يستلزم كون كلّ جزء من أجزائه معلوماً.

سلّمنا، لكن نمنع ثبوت الحكم في الأصل، فانّا نمنع أنّ كون الكلام خبراً أو أمراً صفة راجعة إلى الكلام حتى يصحّ أن يقال: إنّ قدرتنا على صفة الكلام توجب قدرتنا على أصل الكلام؛ فانّ الخبرية والأمرية وغيرهما لو كانت صفات، لم تعم لكلّ واحد من آحاد الحروف، ولا لواحد منها، وإلاّ لكان الحرف الواحد خبراً أو أمراً أو نهياً، وهو محال. ولا لمجموع الحروف، وإلاّ لزم إنقسام الخبرية والأمرية [2]، ولأنّه لا وجود لمجموع الحروف.

لا يقال: صيغة الخبر في الصدق والكذب واحدة، وإذا كان صدقاً تعلّق به المدح، وإذا كان كذباً تعلّق به الذم، فدلّ على الزائد.

لأنّا نقول: جاز أن يرجع بذلك إلى مجرّد إيقاع الصيغة لغرض مخصوص،

---

١. هذا هو الاعتراض المشهور عندهم. مناهج اليقين: ٥٥.

٢. لانقسام المحل. مناهج اليقين: ٥٥

ويكون لأجل اختلاف الغرض والدواعي تختلف الأحكام.

سلّمنا أنّ الخبرية وجه يقع عليه الخبر، لكن لِمَ قلتم: إنّه يثبت بالقادر، فانّ القادر لا يتعدى طريقه الاحداث وصفة الخبر غير صفة الحدوث؟

سلّمنا أنّه يثبت بالقادر ولكن ابتداءً أو بواسطة؟ع م.[1]

بيانه: أنّ كونه خبراً وإن كان يثبت بالقادر لكن بواسطة كونه مريداً، ومن قدر على بعض الإرادات قدر على الجميع فلذلك وجب فيمن قدر أن يجعل الكلام على صفة كونه خبراً عن زيد أن يقدر على أن يجعله خبراً عن غيره، لأنّ ذلك يحصل باقتران الإرادة وأي إرادة قرنها به صار على صفة أُخرى، بخلاف المتنازع من كون الجسم كائناً وكونه على سائر الصفات فإنّ ذلك لا يثبت بالإرادة حتى إذا رام كونه على تلك الصفة لا يحصل ذلك بإرادته، ولو لزم ذلك فيمن يثبت للذات صفة بواسطة أن يقدر على تلك الذات للزم إذا تجدد له صفة كونه مدركاً أو كونه مريداً بأي صفة كان أن تصير ذاته تعالى مقدورة.

سلّمنا أنّه يقدر على ذلك بدون واسطة، لكن لا نسلّم أنّه يمكن أن يجعل القدرة على أحد الأمرين علّة للقدرة على الآخر، فانّه لا يخلو إمّا أن تكون القدرة على جعله خبراً هي القدرة على الذات وعلى سائر الصفات أو غيرها، فإن كان الأوّل وهو الأقرب لمذهبهم أنّ القدرة تتعلّق بالضدّين، فنقول: كيف يمكن أن يجعل تعلّق القدرة على أحدهما علّة للتعلّق على الآخر، فانّه ليس أولى من العكس؟ وكذا إن كان الثاني، فانّه كيف يمكن جعل إحدى القدرتين علّة لوجود التأثير؟

سلّمنا أنّه يمكن جعل أحدهما علّة، لكن لِمَ قلتم: إنّ صحّة اقتدارنا على

---

١. لعلّ المراد من ع انّ الأول (ابتداءً) ممنوع، ومن م أنّ الثاني (بواسطة) مسلم.

صفة الكلام علّة إقتدارنا على ذات الكـلام؟ بل الأمر بالعكس، فانّ الذات أصل للصفات فجعل الاقتدار على الأصل علّة الاقتدار على الفرع.

سلّمنا، لكن ما دليل ثبوت هذه العلّة.

قولـه:«متى قدرنا على جعلـه خبراً قدرنا على ذاته وإذا لم نقـدر على جعله خبراً لم نقدر على ذاته».

قلنا: الـدوران لا يدل على العلية، فانّـه يجوز أن يقترن مع الشيء الذي دار معه الحكم أمر آخر هو العلّة .

أجابوا بأُمور أربعة:

**الأوّل:** أنّه لا طريق إلى ذلك المقارن فوجب نفيه.

**الثاني:** أنّا متى علمنـا هذا الشيء علمنا هذا الحكم وإن لم نعلـم شيئاً آخر، ولو لم نعلم هذا الشيء لم نعلم الحكم وإن علمنا شيئاً آخر.

**الثالث:** أنّـه لو جـاز ذلك جاز اسنـاد التحـرك إلى غير الحركة وإن كـانت تـدور معها وجـوداً وعدمـاً وذلك يقـدح في باب التعليـل ويفتح بـاب الشكّ في العلل والمعلولات.

**الرابع:** أنّ ذلك المقارن إن أمكن انفكاكه عن هذا الشيء، أو أمكن انفكاك هذا الشيء عن ذلك المقارن لم يكن الحكم دائراً معـه وجوداً وعدماً، وإن لم يمكن إنفكاك المقارن عن الشيء ولا إنفكاك هذا الشيء عن المقارن فحيث حصل ذلك الشيء حصل ذلك المقارن علّة لذلك الحكم، وذلك يفيد ما هو المطلوب.

والاعتراض من حيث الإجمال ومن حيث التفصيل.

أمّا الإجمال فلوجوه:

**الأوّل:** تعليل الحكـم بعلتين مختلفتين إن لم يكن جـائزاً كان الإنعكـاس في

العلل واجباً وإذا كان كـذلك دار المعلول مـع العلّة والعلّـة مع المعلول وجـوداً وعـدمـاً، فلـم يكـن جعل أحــدهما علّـة أولى من العكـس. وإن جـاز لم يكـن الإنعكاس في العلل واجباً، فلا يمكن توقيف معرفة علّية العلّة بالطرد والعكس.

**الثاني:** الحكم كما يدور مع العلّة كذا يدور مع الشرط وليس بعلّة.

**الثالث:** يجوز أن يكون حكمان لعلّـة واحدة فيتـلازمان وجـوداً وعدمـاً، فلا يكون أحدهما علّة.

وأمّا التفصيل:

فقوله في المقارن: «لا دليل عليه فيجب نفيه»، سيأتي بطلانه.

قولـه: «متى علمنا هـذه الوجوه علمنـا هذا الحكم وإن لم نعلم شيئـاً آخر، ومتى لم نعلم هذه الوجوه لم نعلم الحكم وإن علمنا سائر الأشياء».

قلنا: يبطل بـالأُمور العاديـة، فانّ كثيراً من العـاديات نعلمها عنـدما نعلم شيئاً آخر وإذا لم نعلمه لم نعلم ذلـك، كما إذا علمنا تغير الفصول من الصيف إلى الشتـاء علمنـا تغير الهواء، ونعلـم الشبع الــذي عنـد تنـاول الطعـام والشراب. والإضــافتــان متـى علـم إحــداهما علمـت الأُخــرى وليـس البعـض علّــة للبعض.

قوله: «إذا علمنا أشياء أُخر لم نعلم الحكم».

قلنا: لأنّا لا نعلم كونها عللاً وتجويز اسناد المحركية إلى غير الحركة لازم على القائلين با لمعـاني مع الفرق فإنّا نعني بـالحركة الشيء الذي تلزمه المتحـركية. فإن قلتم بأنّه تحصل المتحركية بدون الحركة فكأنّكم قلتم: إنّه يكون المؤثر في المتحركية غير المؤثر في المحركية، وهو محال.

قوله: «المقارن مع الشيء إمّا أن يتلازما أو لا ».

قلنا: يتـلازمان كالعاديّـات، أو إن كان تلازمهما حقيقيـاً، لكنّه يقتصر على محل الأصل دون سـائر المحالّ بأن يكون ذلـك المقارن الذي هـو العلّة هو مـا به امتاز الأصـل عن الفرع، أو يكـون جزءاً منهـا فلا يتعـدى الحكم محل الأصل، أو يكون ذلك المقارن مع ذلك الشيء معلولي علّـة واحدة، فانّهما يتلازمان إذا صدرا عن تلـك العلّة، فإذا كـان علّـة أُخرى جـاز أن يصدر عنهـا أحدهما دون الآخـر فيوجد ذلك الوصف الذي هو العلة بدون ذلك الشيء فيثبت ذلك الحكم ويوجد هذا الشيء بدون ذلك الوصف، فلا يميز ذلك الحكم.

سلّمنا دلالة الدوران على العلية، لكن ثبوته ممنوع.

قوله: «إذا لم يقدر على جعل كلام غيره خبراً لم يقدر على إيجاده».

قلنا : لم قلتم : إنّه لا يحدث شيء آخر بحال الحكم عليه؟

بيانـه: أنّ كلام غيرنا مقـدور غيرنا فلا يكـون مقدوراً لنا، لاستحـالة تعلق القادرَيْن بمقـدور واحد عندكم.وأيضـاً لا يقدر على الكلام ابتداءً، بل بـواسطة الآلات كـاللسـان واللهـوات، وإنّما يقـدر على أن يفعل الكـلام بهذه الآلات إذا كانت متصلة بنا. أمّا لو قلنا: نفعل الكلام في غيرنا كان ذلك اختراعاً للفعل وهو غير مقدور للبشر.

سلّمنا أنّه لا معنى سوى ما ذكـرتم، وأنّ العلّة في وجوب اقتداره على ذات الكلام إقتداره على جعله على صفة الخبر، لكن لِمَ قلتم: بأنّه يلزم فعله في الجسم إذا قدر على كونه كائناً ؟

قوله: «لأنّ العلّة تجمعهما».

قلنا: لا نسلّم.

بيانه: أنّ ذات الكـلام وصفات الكلام غير ذات الجسم وغير صفـاته التي هي كونـه حياً قادراً أسـود أبيض،و من الجائز أن تكون بعض الصفـات مقدورة

للقديم وبعضها لا تكون، فانّكـم قلتم: إنّ القدرة إذا تعلّقت على الذات يلزم أن تتعلّق بسـائر الذوات ولكن بشرط أن تكون تلـك الذوات من مقـدورات البدن، حتـى قلتم بـأنّـه لا يقـدر على الأكـوان وإن قــدر على الأكـوان، بل قلتـم: إنّ المقدورات مـن جنس واحد بعضهـا يتعلّق بها، فإذن الـذات وبعضها تتعلّـق به القدرة، فـإذا شرطتم في تعلّق القدرة على المقـدورات أن يصحّ أن يتعلّق بها [1] ثمّ يتعلّق به، فلِـمَ لم تشترطوا ذلك في الصفات؟ ولهذا لم يلزم مـن ذلك أن يقدر على صفات الأجناس لما لم تتعلق بها القدرة، كذا هنا.

سلّمنا أنّه يلزم من قدرته على الصفـة قدرته على سائر الصفات، لكن على ما تساوى تلك الصفة من الصفات، أو على ما يخالفها ؟م ع. [2] و إذا كان كذلك من أيـن يلزم إذا قـدر على كـونه كـائناً أن يقـدر على كـونه حيـاً قـادراً وهي غير متماثلة؟ فإنّ كونه كـائناً يرجع إلى الاجزاء وكونه حياً قـادراً عا لماً يرجع إلى الجمل، فلِمَ قلتم: إنّ مـن قدر على أن يجعل الجسـم على صفة يـرجع إلى الأجزاء يلـزم أن يقدر على أن يجعله على صفات ترجع إلى الجملة لا إلى الأجزاء؟

سلّمنا أنّه يلـزم أن يقدر على جميع الصفات وعلى نفس الـذات ولكن متى إذا قدر على أن يجعل الذات على صفة تكون تلك الصفة وجهاً تقع الذات عليها أو مطلقاً؟ م ع. [3]

بيانه: أنّ صفة كون الكلام خبراً وجه يقع الكلام عليه حال حدوثه فلا جرم من قدر على إيقاعه على ذلك الوجه قـدر على إحداثه. أمّا الكائنية فليست وجهاً لأن يقع الجوهـر عليه إلاّ حـال حدوثـه، فلِمَ قلتم بـأنّه يلـزم من الاقتدار عليهـا الاقتدار على أصل الجوهر؟

---

١. ج: «بها».

٢و٣. لعلّ المراد أنّ الأوّل مسلّم، والثاني ممنوع.

سلّمنا أنّـه لابدّ من توسط المعنـى، فلِمَ لا يجوز أن يكون هو الاعتماد؟ فـانّه معنى أثبتموه.

الوجه الثاني: [1] الثقيل والخفيـف سـواء في صحّـة تحريكهما؛ لأنّ المصحح لذلك غيرهما وقد اشتركا فيه وحال القادر معهما على السواء، فلو كان مقدوره هو التحريـك فقط لما يقدر عليـه تحريك الثقيل دون الخفيـف ولما شقّ عليه أحـدهما دون الآخر، فوجب أن يكون قادراً على معانٍ تكثر وتقل، والثقيل يحتاج في تحريكه إلى معانٍ كثيرة لا تفي قدرة الضعيف بها والخفيف لا يحتاج.

والاعتراض: سلّمنـا استـواء الثقيل والخفيـف في صحّـة تحريكهما والقـادر معهما على السـواء، فلابـدّ في ثقل الثقيل من زائد في إيجاد القـادر، فلِمَ قلتم: إنّـه المعنى الذي أثبتموه؟

لا يقال: ذلك الزائد إمّا ذات وهو قولنـا، أو صفة فلا يصحّ فيه التزايد إلاّ بواسطة المعاني، كالأسود إذا زاد سواده، فلابدّ من كثرة السواد.

لأنّا نقول: يكون الزائد واقعاً في الصفات.

قوله: «لا يعقل إلاّ بتزايد المعاني».

قلنا: الزائد في الصفات إن كان مستحيلاً في ذاته استحال أن يثبت بسبب من الأسباب وإن لم يكن مستحيلاً وقع الشـكّ في أنّ الزائد في الصفات والمعاني، فلابدّ عند ذلك من دليل زائد على أنّ ذلك معنى.

سلّمنا أنّه لابدّ من معنى، فلِـمَ لا يكون الاعتماد لا الكون؟ فانّ رفع الثقيل يحتاج إلى مدافعات أكثـر ممّا يحتاج إليه الخفيف حتى تزيـد على مدافعات الثقيل إلى أسفل. وبـالاتّفاق الثقيل ليـس ينتقل إلى العلو بـالأكوان، بـل با لمحـادثات.

---

١. من الوجوه التي استدل بها أبو هاشم لإثبات المعنى. راجع المحيط بالتكليف :٤٨؛ التوحيد:٤٧.

ثمّ نقول: قولكم بالأكوان الكثيرة محال؛ لأنها توجب كائنات كثيرة فيزداد كون الجسم كائناً في الجهة، وأنّه محال؛ لأنّ معنى كونه كائناً في الجهة هو كونه شاغلاً لها والشغل لا يعقل فيه التزايد.

**الوجه الثالث**[1]: صفة الكائنية يصحّ فيها التزايد وما يصحّ فيه التزايد لا يكون بالفاعل. [2] أمّا الصغرى فلوجهين:

**الأوّل:** القوي إذا وضع يده على جسم واستفرغ جُهدَه في تسكينه لم يقدر الضعيف على تحريكه، ومتى لم يستفرغ جهده في تسكينه أمكنه تحريكه، فعلمنا أنّه رام في الأوّل أزيد ممّا رامه في الثاني.

**الثاني:** الجزء الواحد إذا التصق بكفيّ قادرين فدفعه أحدُهما حال جذب الآخر فانّه يتحرك بهما، وليس فعلهما واحداً لاستحالة مقدورٍ بين قادرين.

وأمّا الكبرى فلوجهين:

**الأوّل:** الفاعل كالعلّة [3] وكما لا تؤثر العلّة في أزيد من صفة واحدة، كذا الفاعل.

**الثاني:** الوجود لمّا كان بالفاعل امتنع فيه التزايد، فكذا هنا.

**والاعتراض:** قوله: «صفة الكائنية يصحّ فيها التزايد».

قلنا: الضرورة تبطل ذلك، فانّ الكائنية هي الحصول في الحيز وقد يعبر عنه بكونه محاذياً لجسم الآخر ومن المعلوم بالضرورة أنّ كون الجسم محاذياً لآخر أو في الجهة ممّا لا يصحّ فيه التزايد.

---

١. من الوجوه التي استدل بها أبو هاشم لإثبات المعنى.

٢. قال النيسابوري: «و الصفات المتزايدة لا بدّ من أن تكون مستندة إلى عللٍ متزايدة ولا يجوز أن تستند إلى فاعل». التوحيد: ٧٧.

٣. في كونه مؤثراً.

وليس إمتناع تحريك الضعيف مـا يسكنه القوي لزيادة صفـة الكائنية، بل لمعنى آخـر وهو تـزايد الاعتماد والمدافعـة، كما يمتنع عليه نقـل الحجر لما فيـه من الاعتماد لا من الكون، لأنّ الكون الباقي لا حظ له في ا لمنع عندهم.

ولا نسلّم إمتناع مقدور بقادرين على ما يأتي.

ولا نسلّم أنّ الفاعل كالعلّة.

ولا نسلّم أنّ الـوجود صفـة وأنّها زائدة على الذات، بـل هو نفس الـذات. وتزايد الشيء الواحد مع أنّه واحد محال سواء كان بالفاعل أو بالعلّة، إلاّ إذا أُريد بتـزايـد الـذات أن تصير معهـا في الـوجـود ذات أُخـرى، وذلك جـائز، وهـو بالفاعل.[1]

سلّمنا زيادة الوجود، فلِمَ قلتم: إنّه لا يتزايد؟

اعتذروا بوجهين:

**الأوّل:** لو تـزايد الوجود لصـحّ أن تحصل صفتا وجودٍ بقـادرين، وفي ذلك كونُ مقدورٍ بقادرين.

**الثاني:** لو صحّ تزايـد الوجود لصحّ من القادر أن يُجُدّد للفعـل حال البقاء صفة وجود.

و هما ضعيفان.

**أمّا الأوّل:** فـلاستلزامـه الـدور، لأنّهم ربما يعلمون استحـالـة كون مقـدور بقادرين بعد أن يعلموا أنّه لا تزايـد في صفة الوجود، فإن جعلتم الطريق إلى نفي التزايد استحالة كون مقدور من قادرين دار.

لا يقال: نبين استحـالة مقـدور من قادريـن ما لا يتـوقف على نفي تـزايد

---

١. وهذا لا يمكنهم إقامة برهان عليه أكثر من الدوران الضعيف. مناهج اليقين: ٥٥.

الوجود، فنقول: لو تعلّق قادران بمقدور واحد بأن يجددا له صفة وجودٍ صحّ من أحدهما أن يوجده دون الثاني، فيكون ذلك الشيء موجوداً ومعدوماً دفعة.

لأنّا نقول: إن أردتم بكونه معدوماً موجوداً أن تحصل له صفة وجودٍ ولا يحصل له ما زاد عليها، فمسلّم .و إن أردتم أن لا تكون له صفة وجودٍ أصلاً، فكيف يلزم ذلك وقد فرضتم له صفة الوجود؟

سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يتزايد الوجود بقادر واحد ويمتنع تزايده بقادرين؟و إلاّ لزم ما ذكرتم من وقوع مقدور بقادرين.

**وأمّا الثاني**: فلِمَ لا يتجدد وجود حالة البقاء؟

لا يقال: لوجهين:

**الأوّل**: لو صحّ ذلك لصحّ منا.

**الثاني**: يكون باقياً مبتداءً، وهو محال.

لأنّا نجيب عن **الأوّل**: بأنّ الواحد منّا لا يوجد ذاتاً، وهل النزاع إلاّ فيه؟ لأنّ أفعالنا في الشاهد، أمّا الأكوان وهي صفات وأنتم لا تثبتون للصفات صفة وجودٍ، وأمّا غيرها نحو أفعال القلوب والاعتماد والتأليف والصوت وهي أيضاً صفات وغير باقية، فكيف تثبت لها صفةٌ في البقاء؟

سلّمنا، فلِمَ لا يجدد الواحد منّا صفة الوجود؟ فانّ القوي إذا استفرغ جهده لإمساك جسم في محاذاة يجوز أن يجدد للكون فيه صفات الوجود بدلاً من قولكم إنّه يجدد فيه ذوات الأكوان.

وعن الثاني: إن عنيتم بكونه باقياً مبتداءً، أنّه لم يكن له وجود من قبل مع الفرض بأنّه كان موجوداً من قبل، فهو متناقض. وإن أردتم أنّه تتجدد له صفة بعد ثبوت أُخرى من قَبلُ، فهو المتنازع. وأنتم قد جوزتم فيما كان مستمر الحصول

في الجهة أن يتجدد له حصول فيكون مستمراً متجدداً، فجاز مثله هنا.

سلّمنا استحالة التزايد في الوجود، فلِمَ قلتم: إنّ العلّة فيه كونه بالفاعل؟ ولِمَ لا يكون الوجود هو العلّة في امتناع التزايد فيه أو جزء العلّة أو شرطها؟

لا يقال: هذا يبطل بصفات الأجناس فانّها ليست بصفة وجود ولا يصحّ فيه التزايد.

لأنّا نقول: هذا عكس العلّة وهو غير مبطل للعلّة وهو مبطل لتعليلكم أيضاً، لأنّ صفات الأجناس لا يصحّ فيها التزايد وليست عندكم بالفاعل.

**الوجه الرابع:**[1] كل ما يكون بالفاعل ممّا هو زائد على الوجود لا يتجدد في حال البقاء، والكائنية تتجدد في حال البقاء، فلا تكون بالفاعل.

أمّا الصغرى فلوجوه:

**الأوّل:** لمّا كان الحسن والقبح بالفاعل لم يتجددا بالفاعل حال البقاء، ولا علّة لذلك إلاّ انّهما بالفاعل وكلّ[2] ما هو بالفاعل لا يتجدد في حال البقاء.

**الثاني:** الصوت وغيره إذا عدم لم يصحّ أن يحصل على وجه، ولا علّة لذلك إلاّ امتناع الحدوث عليه في حال عدمه وهذا قائم حال البقاء.

**الثالث:** الواحد منّا لا يصحّ منه أن يجعل كلام غيره خبراً ويصحّ أن يجعل كلام نفسه، ولا فرق إلاّ أنّ كلام غيره لم يحدث منه وكلامه حدث منه فيجب أن تكون الصفات الزائدة على الحدوث إذا كانت بالفاعل تختص حالة الحدوث.

وأمّا الكبرى فظاهرة.

و الاعتراض: إن عنيتم بالحسن والقبح نفس الاستحقاق للمدح والذم

---

١. من الوجوه التي استدل بها أبو هاشم لإثبات المعنى.

٢. ج: «فكلّ».

منعنا أنّه بالفـاعل؛ لأنّ ما بالفاعل يمكنه أن لا يفعله فكـان يلزم صحّة أن يقدر القادر على فعل القبيح و إن لم يفعل كونه مستحقاً للذم، وهو باطل.و إن عنيتم به الوجه الذي لأجله يثبت الاستحقاق، وهو على ضربين:

أحدهما: أن يكون كذلك لما يرجع إليه، وهو على ضربين أيضاً:

أ.أن لا يعين [١] فيه إلاّ ما يـرجع إليه نحو كـون الجهل جهلاً [٢]، فانّ ذلك عندهم ليس بالفاعل فانّ ذلك مـن صفات جنسه. وعندنا أنّ ذات الجهل يكون ذاتاً بالفـاعل فمتى تجدد كونه ذاتـاً وجهلاً فقد تجدد حدوثهـا، وليس تجدد كونها جهلاً سوى حدوثها.

ب. أن تعين [٣] فيه أُمـور عدميـة نحو كـون الألم من غير جنـاية سـابقة أو منفعة لاحقة، فـأمّا كون الألم ألماً فذلك صفـة جنسه، وأمّا عدم الجنـاية والعوض فذلك أُمور عدمية وذلك لا يمكن أن يكون بالفاعل.

وأمّا الثـاني: وهو الـذي يقبح لا لما يعود إلى الفعـل بل لما يرجـع إلى غرض الفاعـل، كالسجود للصنـم، فانّ جهة القبـح كون هـذا السجود أوجده الفـاعل لأجل الصنم، ومعناه أنّ غرض الفاعل في ذلك كان تعظيم الصنم ولا يفعل سوى ذلك.

فإن ادعيتم غيره فبيّنوه وأثبتـوه بالدليل وكان غير معلل بـالفاعل. فثبت أنّ وجه القبح غير معلل بالفاعل، فلا يمكن قياس الكائنية عليه.

سلّمنا أنّ وجـه القبح صفة للفعل، ولكـن لِمَ قلتم: إنّها بالفـاعل وأنّ ذلك ليس لكونه مريداً، و إذا كان كذلك لم يمكـن نسبة الكائنية التي هي بالفاعل ولا

---

١. نهاية العقول:«يعتبر».

٢. نهاية العقول: «الاعتقاد جهلاً».

٣. نهاية العقول:« تعتبر».

قياسها عليه؟

لا يقال: إذا حصل بالفاعل وإن كان لكونه مريداً صحّ القياس عليه.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّه إن كان يحصل بكون الفاعل مريداً صحّ قياس الكائنية عليه للفرق، فإنّ الإرادة إنّما تتعلّق بالفعل حال الحدوث دون حال البقاء، وإنّما امتنع إثبات صفة القبح للفعل حال البقاء لامتناع المؤثر وهو تعلّق إرادة الاحداث. ثمّ على وجه القبح فأشبه تأثيره تأثيرَ العلل، فوجب أن يختصّ به نهاية ما يمكن من الاختصاص، وللفعل بالفاعل في حال حدوثه من الاختصاص ما ليس له حال البقاء. ألا ترى أنّه بهذا التعلّق والاختصاص اختص المنع بحال الحدوث دون حال البقاء، وإذا كان للفعل حالة الحدوث هذه الزيادة من الاختصاص جاز أن يكون ذلك شرطاً لتعلّق الإرادة وإيجابها لوجه القبح، وليس كذلك حال البقاء. ألا ترى أنّه قد انقطع عن الفاعل بخلاف صفة الكائنية فانّها ليست موجَبة عن صفة من صفات القادر، بل هي حاصلة بالفاعل لكونه واحداً.

سلّمنا أنّ صفة القبح بالفاعل من حيث كونه قادراً، ولكن لِمَ قلتم بأنّه إنّما اختص إحداثها له بحال الحدوث من حيث إنّها كانت بالفاعل؟

لا يقال: هذا الحكم دار معه وجوداً وعدماً فانّ هذا لما كان بالفاعل اختص بحال الحدوث، ولمّا لم يكن بالفاعل بل بالمعنى لم يختص به.

لأنّا نقول: الدوران ضعيف. وأيضاً لِمَ قلتم: بأنّه قد ثبت صفة بالمعنى حتى يقال بأنّها لمّا كانت بالمعنى صحّ ثبوتها حال البقاء، وإن كان الكلام فيه؟ وأيضاً لِمَ قلتم: إنّه لا معنى غير ما ذكرتم يكون هو العلّة، بل هنا وجه آخر.

بيانه: أنّ كون القبح كيفية في الحدوث فانّه وجه يقع عليه الحدوث، فانّ المستحق للذم يستحقّ الذم لأنّه أحدث القبيح على ذلك الوجه، ومعلوم أنّ الحدوث وابتداء الوجود يتعذر حال البقاء فلهذا تعذر تحديد وجه القبح، ولو

قدرنا إثبات الوجه بالعلّة فانّه يتعذر ذلك كما يتعذر بالفاعل، بخلاف الكائنية فانّها ليست كيفية في الحدوث فصحّ إثباتها للجسم بالفاعل في حالة البقاء كما صحّ إثباتها له عندكم بالمعنى.

# البحث الثالث
# في التماثل والاختلاف في الأكوان[1]

اعلم انّا قد بيّنا أنّ الحق نفي هذا المعنى الذي أثبته أبو هاشم، لكنّا نبحث في فروع مبنيـة على إثباته على مذهبهـم، فنقول: ذهب أبو علي وأبـو هاشم إلى أنّ الأكوان منها متماثلة ومنها مختلفة، والمختلف منها متضاد.

ثمّ اختلف الشيخـان، فقال أبو هـاشم[2]: الكونان المتماثـلان هما اللذان يختصان بمحاذاة واحدة سـواء كانا حركة أو سكوناً وسـواء اتحد المحلّ أو تغاير، ولا يؤثر في تماثله أن يكون مرّة حركة يمنةً والآخر حركة يسرة، فانّ الواحد إذا مشى في جهة ثمّ رجع إلى ما ابتدأ منه كـانت الأكوان الصادرة منه أوّلاً متماثلة للصادرة عنه ثانياً، لأنّ تحركه في الحالين في محاذاة واحـدة. وأمّا الأكوان المتضادة فهي التي لا تختص بمحاذاة واحدة.

و بنَوا ذلك على مقدمة هي: أنّ التماثل في المعلولات يستدعي تماثل العلل، وهو باطل.

---

١. راجع التوحيد للنيسابوري:١٣٣؛ نقد المحصل:١٥١؛ مناهج اليقين:٦١.

٢. قال النيسابوري:«إنّ على مـذهب الشيخ أبي هاشم فإنّ تماثل الأكوان واختـلافها إنّما يكون باتحاد الجهات وتغايرها. فكلّ كونين حصلا في محاذاة واحدة فهما مثلان، سواء كانا حركتين أو سكونين أو كان أحـدهما حركـة والآخر سكونـاً. وكلّ كونين حصـلا في محاذاتين فهما مختلفان». التـوحيد: ١٣٢ـ١٣٣.

وقال أبـو علي: قد يجوز في الموجـود في جهة واحـدة أن يشتمل على المتماثل والمتضاد، لما اعتبر في ذلك بكـونها حركة أو سكـوناً فأثبت التضـاد بينهما على كلّ حـال. و هو مـذهب أبي القاسـم الكعبي، لكنّـه اختص بإيجاب الخلاف بـالقبح والحسن فجعـل ا لقبيح مـن الحركـات مخالفـاً للحسن. و هـو خطـأ، لأنّ الحسن والقبح قد يشتمل عليهما النوع الواحـد، والتماثل والاختلاف يثبتان لما عليه الشيء في ذاته.

وقال أبـو يعقوب: لا تضاد في الأكـوان أصلاً، بل تختلـف وتتماثل من غير تضاد.

وعند جماعة من الأشـاعرة كالقاضي أبي بكر وغيره مـن القائلين بأنّ المماسة ليست كوناً قائماً بالجوهـر: أنّ الأكوان كلّها متضادة، لأنّها إن اقتضت الحصول في حيز واحد كانا مثلين فكانا متضادين، وإن اقتضت الحصول لا في حيز واحد فلا شكّ في تضادها [1]، وقد تتعاقب وقد تمتنع، وهو بعينـه كلام المعتزلة، لكن الفرق بينهما إمكان اجتماع الأمثال، فالمعتزلة جـوزوه والأشاعرة منعوه فلهذا حكموا بأنّ المثلين ضدّان، لأنّ الضدّين عندهم هما اللّذان يمتنع إجتماعهما.

وإن قيل: المختلفـان اللّذان لا يمكن اجتماعهما، خـرج المثلان. وإن زيـد فيـه: ويصـحّ تعـاقبهما على محل واحـد، لم تكـن جميع المختلفـات مـن الأكـوان متضادة.

والمشهـور عنـد المتكلّمين الأخير والحكماء زادوا قيداً آخـر وهـو أن يكـون

---

١. إنّ الكونين إن أوجبـا تخصيص الجوهر بحيـز واحد فهما متماثلان، فـلا يجتمعان كـالحصول الأوّل والثاني في حيز واحد، لأنّ كلاً منهما يسدّ مسدّ الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز. وإن أوجب كلّ منهما تخصيصه بحيـز آخر فمتضادان ضرورة إمتناع إجتماع حصول الجوهـرين في آن واحد في حيزين. راجع شرح المقاصد٢: ٤٠٢.

بينهما غاية التباعد فلا يكون ضدّ الواحد إلاّ واحداً.

ومن جوز قيام المماسات بالجوهر الواحد وجعلها إلزاماً لأبي الحسن وأبي إسحاق لم يطلق القول بالتضاد عليهما ، لأنّ المماساة عنده أكوان وليست أضداد لاجتماعها فهي أكوان مختلفة غير متضادة.

احتجّ المشايخ على التماثل أيضاً فيما إذا اتحدت الجهة بأنّها لو كانت مختلفة لافترقت في وجه يوجب الخلاف، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. والشرطية ظاهرة.

و بيان بطلان التالي: أنّه لا يمكن الإشارة إلى وجه يوجب المخالفة سوى الأسماء، فيقال في بعضها حركة وفي البعض سكون.و اختلاف العبارة لا يوجب اختلاف الحقيقة، فانّ الحركة تصير سكوناً إذا بقيت والبقاء لا يقلب الجنس، ونفس ما هو سكون قد كان يجوز أن تقع حركة، فانّه تعالى لو قدم خلق الجوهر في مكان لصحّ أن ينتقل بهذا الكون إلى هذا المكان فتكون حركة وإن كان الآن سكوناً.

قال أبو علي: لو كانت الحركة في جهة والسكون فيها مثلين وجب صحّة اجتماعهما.وأبو هاشم التزم به، لكن عند الاجتماع تخرج الحركة عن أن تسمى بذلك، من حيث إنّ هذه التسمية تقتضي أن ينتقل بها إلى مكان سواه وقد بيّنا أنّ نفس ما هو حركة يصير سكوناً بالبقاء، ونفس ما هو سكون قد كان يصحّ أن يوجد حركة على ضرب من التقدير، فأمّا في الوجود فالسكون محال أن يصير حركة من بعد، لأنّه يقتضي قلب جنسه من حيث إنّ أخص ما عليه هو إيجابه لكون الجوهر كائناً في هذه المحاذاة فلو اقتضى انتقال الجوهر لانقلب جنسه. وعلى التضاد فيما إذا خرجت الأكوان عن الاختصاص بالجهة الواحدة بالعلم الضروري بامتناع حصول الجوهر الواحد في الوقت الواحد في مكانين، ولا وجه لهذه الاستحالة إلاّ تضاد الكونين اللذين بهما يحصل في الجهتين، فلاستحالة إجتماعهما

لتضادهما استحال حصوله في الجهتين.

لا يقال: التضاد في الحقيقة لا يثبت إلاّ والجهة واحدة وإلاّ لكان تضاداً في الجنس وهو يوجب صحّة وجود الجوهر في جهتين.

لأنّا نقول: إذا اتحد المحل تضادا وإن تعددت الجهة على الحقيقة، وإنّما يتضادان في الجنس لوتعدد المحلّ.

لا يقال: هلا كان المحيل لذلك تحيّزه؟

لأنّا نقول: تحيزه يصحح كونه في كلّ واحدة من الجهتين على البدل، وما يصحح أمراً من الأمور لا يحيله.

لا يقال: التحيز عندكم يصحح في كلّ واحد من الجوهرين أن يحصل في جهة، والتحيز بعينه يحيل اجتماع جوهرين في الجهة الواحدة، فقد صار نفس ما صحح حكماً محيلاً له.

لأنّا نقول: انّا نجعل التحيز محيلاً، لحصوله [1] في غيره ولوجوده في جهة لا على وجه الشغل لها، ونجعله مصححاً، لوجوده في الجهة على وجه الشغل لها، فصارت هذ الصفة مصححة لأمر ومحيلة لما سواه. وليس كذلك ما قلتم، لأنّكم جعلتم المصحح لأمر هو المحيل لذلك الأمر بعينه.

---

١. «لحصوله» ساقطة في ق، وهو خطأ، وفي هامش نسخة ج:«لحلوله».

# البحث الرابع
# في تفاريع التضاد والتماثل

وهي ستة:

**الأوّل**: قال مشايخ المعتزلة: متماثل الأكوان مختص بحكم من بين سائر المتماثلات ليس إلاّ له وهو استحالة وجوده والوقت واحد في مَحالّ متغايرة. و إنّما يوجد في المحالّ على البدل مع اتحاد الوقت، لاستحالة اجتماع الجواهر المتعددة في مكان واحد. أمّا غيره من المتماثلات فيمكن حصولها في وقت واحد لمحالّ متعددة كسوادين حلاّ جوهرين دفعة. ويختص أيضاً بحكم آخر وهو صحّة وقوع التمانع به[1] وذلك معقود في غيره، لأنّه يقع بالأُمور المتضادة أو الجارية مجراها، فانّ الخط المركب من ثلاثة أجزاء لو أراد أحدنا نقل أحد طرفيه إلى الأوسط وأراد القديم تعالى نقل الآخر إليه فمراده هو الواقع وتقع الممانعة لا بنفس الجوهر، بل بالأكوان.

**الثاني** : متضاد الأكوان إمّا أن تتنافى أو لا، فالأوّل مثل الكون في المكان الثاني فانّه ينفي الكون في المكان الأوّل، والثاني كالكون في المكان الثالث بالنسبة إلى الكون في المكان الأوّل فانّه لا ينفيه، لأنّ نفيه حصل بالكون في المكان الثاني

---

١. ق: «فيه».

وكلّ كون سابق فإنّه لا ينفي غيره من الأكوان.

**الثالث**: المتضاد من الأكوان إمّا أن يثبت ضداً في الجنس، كالكون في المكان الأوّل مع الكون في الثالث، وإمّا أن يثبت ضداً في الحقيقة وهو أن يرد أحدهما على الآخر فينفيه[1]، كالكون في المكان الثاني مع الكون في الأوّل.[2]

ولا يكون كذلك إلاّ مع اتحاد المحل، فأمّا عند تغايره فهو مثل ما نقوله في المضادة بين الأكوان على هذين الوجهين. وجملة ذلك على ثلاثة أضرب:

أ. يصحّ فيه طريق البدل أو المعاقبة بأن تكون المحاذاتان قريبتين والكونان من فعل الله تعالى مبتداءً، فانّه يصحّ أن يوجد أحدهما بدلاً من الآخر ويعاقب أحدهما صاحبه.

ب. يصحّ فيه التعاقب دون البدل بأن يكون الكونان من فعلنا أو من فعله تعالى متولداً في محاذاتين متجاورتين، فانّ أحدهما يصحّ معاقبته للآخر ولا يجوز وجوده بدلاً منه.

ج. يصحّ فيه البدل دون المعاقبة، ولا يتأتى ذلك إلاّ فيما هو من فعله تعالى خاصة حال حدوث الجوهر في مكانين متباعدين فيصحّ من الله تعالى إيجاد

---

١. في النسخ: «فيفنيه»، ولعلّ الصواب ما أثبتناه.

٢. كذا قسّمه النيسابوري، حيث قال: «و المتضاد على ضربين: منه ما يكون متضاداً على الجنس. ومنه ما يكون متضاداً على الحقيقة. فالأوّل: كلّ كونين موجودين في محلين متغايرين، فانّهما متضادان على الجنس، على معنى أنّ من جنسهما ما يجوز أن يطرأ على كلّ واحد منهما فينفيه. والثاني: هو كلّ ما يمتنع وجوده لأجل وجود صاحبه.» ثمّ قسّم الثاني على قسمين وهما الأوّل والثالث المذكورين في المتن. التوحيد: ١٣٣.

الجوهر بالبصرة بدلاً منه ببغداد [١] وهما كونان ضـدان، والتعاقب بينهما لا يصحّ لامتناع الطفـرة. وإنّما استحال منـا لامتناع أن يصـدر منّا الكـون في الأوّل منه في العاشر. [٢]

الرابع: قالوا: إذا صحّ لنا تضاد الحركتين في جهتين بطل قول الفلاسفة: إنّ الجسم يتحـرك دفعـة واحـدة حـركتين متضـادتين إحـداهما بـالـذات والأُخـرى بالعرض [٣]، لأنّه يقتضي حصوله على حـالتين متضادتين، كفلك البروج المتحرك بذاتـه على التوالي وكحركـةالمحيط على خلاف التـوالي، وكذا الكواكـب السيارة، وكـالمتحرك في السفينـة على خلاف حـركتها، والنملـة المتحـركة على الـرحى على خلاف جهتها.

وأجابوا بأنّ المتحرك في السفينة إنّما يتحـرك حال وقوفها فإذا تحركت وقف. وكذا النملـة تتحرك حال سكون الـرحى ويسكن حال حركتهـا.و الأصل فيه أنّ السكنات تتخلل الحركات.

الخامس: ومنعـوا من وصف الحركـة بالسرعـة والبطء [٤] إلاّ باعتبـار تخلل

---

١. فإنّ أحد الكونين لـو كان قد أوجده الله في الجسم حال حدوثه وهـو في المكان الأوّل، لكان يصحّ بدلاً منه أن يـوجده وهو في المكان العاشر، فقـد تأتّى فيه ضرب من التقدير. ولـولا امتناع الطفر على الجواهـر لكان يصحّ في حـال البقـاء منه مثل مـا صحّ في حـال الحدوث. ولولا اختصـاص مقدوراتنـا بأوقات لتأتّـى منّا مثل ما تـأتّى منه جلّ وعـزّ. المحيط بالتكليف:١٤٨. راجـع أيضاً ص٦٠؛ أوائل المقالات:١٣١.

٢. وقال النيسابـوري:«إنّ الكون الذي يفعله الواحـد منّا في الجسم فانّه يستحيل أن يـوجد في المكان الثاني منه الكون المختص بالوقت العاشر.» التوحيد:١٣٤.

٣. راجع الفصل السادس من المقالة الرابعة من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

٤. راجع أوائل المقالات:١٣٠ (القـول في الحركات هل يكون بعضها أخـفّ من بعض؟). وذهب إلى استحـالته، وجـوزه في المتحرك وقـال:«إنّما يصحّ القـول في المتحرك بأنّـه أخفّ من متحـرك غيره وأسرع، ولا يستحيل ذلك في الأجسـام. وهذا أيضاً مذهـب أبي القاسم وأكثر أهل النظر، ،و قد خالف فيه فـريق من الدهريّة وغيرهم». وانظر بحـث السرعة والبطء في شرح الإشارات ٢:٢١٦ وما يليها.

السكنات، وإنّما يكون مجموع ذلك في مجموع حركات، أمّا الحركة الواحدة فيستحيل عندهم وصفها بالسرعة والبطء، لأنّ كلّ حركة فانّه لا يصحّ أن يقطع بها إلاّ مكان واحد، إذ لو قُطع بها مكانان لصارت على صفة ضدين. وإنّما تسرع الحركة عندهم بخلوها من السكنات أو قلتها. وأبطلوا دوام حركة الكواكب دائماً والفلك دائماً مع سرعة أحدهما وبطء الآخر.و ليس لكثرة الحركات في الجسم تأثير في القطع، ولهذا لو تحرك جسم أوقاتاً بعشر حركات متوالية وتحرك آخر في خمسة أوقات بألوف حركات وسكن في خمسة أوقات لكان وصول الأوّل أسرع وإن كانت حركات الآخر أكثر. وليست الحركات ممّا تظهر للحس كأجزاء السواد وإنّما تؤثر كثرة الحركات في قوة المنع.

وقال أبو هاشم: العلّة في سرعة حركة أحد الجسمين وبطء الآخر أنّ أحد الجسمين يكون أثقل من الآخر فتكون الحركة الموجودة عن الثقل أكثر.

وهذا لا يتم على قول من يقول: إنّ كثرة الحركات كقلتها في أنّه لا يقطع بها والوقت واحد إلاّ مكاناً واحداً.

السادس: منع المشايخ حركة الجسم على الاستدارة، لأنّ الأجزاء لا يصحّ تحريكها في سمت إلاّ على الحدّ الذي يصحّ ملاقاتها لغيرها، ومتى تحركت دوراً كان هناك من الوجه ما يصغر قدره عن الجزء ولا شيء أصغر من الجزء.

# البحث الخامس
# في بقاء الأكوان [1]

اختلف الشيخان هنا، فقال أبو هاشم: إنّه يصحّ البقاء عليها أيّ شيء منها كان. وقال أبو علي: لا يجوز بقاء الحركة [2]، وهو مذهب الكعبي. و أمّا السكون فجوز أبو علي بقاءه إذا كان من فعل القادر منّا ثمّ صادف منعاً أو عجزاً، ومنع جماعة من القائلين ببقاء الأعراض من بقائها. وأمّا الأشاعرة فمذهبهم في ذلك ظاهر فانّهم منعوا من بقاء كلّ الأعراض.

و الدليل على البقاء أنّ الكائن في جهة لا يخرج عن كونه كائناً فيها إلاّ عند طرو ضدّ على طريقة واحدة.

وأيضاً إذا تشبّث أحدنا بجسم فمن دونه في القوة لا يتمكن من دفعه فإذا زال يده عنها أمكنه ذلك، فكانت العلّة أنّه في الابتداء كان يجذب السكون حالاً

---

١. قال المصنف: «ذهب البصريّون إلى صحّة البقاء على الكون، وكان المرتضى ﷺ يشكّ في بقائه وبقاء كلّ ما يدعون بقاءه من الأعراض. وأبو الهذيل وأبو علي قالا: إنّ الحركة لاتجوز عليها البقاء». مناهج اليقين: ٦٢. راجع أيضاً شرح المواقف٦ :١٨٣ (المقصد السابع: في اختلافات للمعتزلة).

٢. راجع التوحيد: ١٣٢. و كان محمد بن شبيب يزعم انّ الحركات لا تبقى وكذلك السكون لا يبقى. وكان محمد بن عبد الوهاب الجبائي يقول: الحركات كلّها لا تبقى والسكون على ضربين... وقال بشر بن المعتمر: السكون يبقى. مقالات الإسلاميين: ٣٥٩ و٣٦٠.

فحالاً والحادث مانع وفي الثاني كف عن فعله فصار ما كان فيه باقياً ولا حظ للباقي في الأكوان في المنع ولولا ذلك لتعذر عليه رفعه في الثاني على حدّ يعذره في الأوّل.

وأيضاً لو لم تكن الأكوان باقية لزم أحد الأمرين وهو إمّا أن يمتنع علينا نقل الأجسام الثقيلة أصلاً أو يتأتى منا نقلها بسهولة، لأنّ القديم عزّ وجلّ إن أراد إيجاد السكون فيه حالاً بعد حال فمراده بالحصول أحقّ فكان يمتنع ، وإن كان لا يريد ذلك فيجب أن يتأتى على سهولة، فلما صعب دلّنا هذا على أنّ هناك ما يحتاج إلى إبطاله فهوباقٍ.

احتجّ أبو علي بوجوه:

**الوجه الأوّل**: الحركة لو بقيت لصارت سكوناً. [١]

و الجواب :نلتزم ذلك، فانّ الجنس واحد.

لا يقال: الحركة تدرك على خلاف ما يدرك السكون فلو بقيت لاقتضى أن تتغير في الإدراك.

لأنّا نقول: لا نسلّم أنّ الأكوان مدركة.

**الوجه الثاني**: لو بقي السكون لانقلب الحسن قبيحاً، والتالي باطل لامتناع قلب الحقائق، فا لمقدم مثله.

بيان الشرطية: أنّ من أذن لغيره في الجلوس في داره يكون جلوسه حسناً فلو أمره بالخروج فلم يخرج صار ذلك السكون بعينه قبيحاً، أمّا على قولنا بعدم البقاء

١. أمّا الملازمة، فإذا لا معنى للسكون إلاّ الكون المستمر في حيز واحد والحركة هي الكون في الحيز الأوّل فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كوناً مستمراً في الحيز الثاني، فيكون عين السكون. راجع شرح المواقف٦:١٨٣.

فانّ الجالس يجدد السكون حالاً فحالاً فلذلك يستحقّ الذم.

والجواب: أنّـه يستحق الذمّ لأنّـه لم يفعل مـا وجب عليه مـن الخروج متى نهاه، والحسن لم ينقلب قبيحـاً. وقد يحتاج الجالـس في دار غيره إلى تجدد أكوان في نفسه حتى لو لم يفعلهـا لسقط ممّا فيه من الثقل فيكون النهي والكـراهية متناولين لذلك.

**الوجه الثالث**: لو بقيت الحركـة لكانت قطعـاً للمكان في حال بقـائها ، أو كانت تسمى حركة وهي باقية كما تسمى بذلك إذا كانت حادثة.

والجواب : لا عبرة بـالعبارة .وأمّـا المعنـى فانّها وإن بقيـت لم تخرج عن أن تكون كوناً في هذا المكان، لأنّ بقاء الشيء لا يقلب جنسه، ولو قطع بها مكان آخر لاقتضى قلب جنسها فهو كـالسواد في أنّه لا يصحّ أن يقال: لو بقي صـار بياضاً أو حمرة، وهذا قول أبي هاشم في بعض كتبه.

و قال في الجامع: إذا بقيت لا يصـحّ أن يقطع بها غير ذلك المكان، كما إذا بقي السواد لا يجب أن يسود به غير ذلك المحل لما كان السواد يختص محلاً معيّناً، والحركة توجب كون الجوهر كائناً في جهة مخصوصة.

تذنيب: قالوا: لو سأل سائل عن وجود الحركة في الجسم أتوجد في الأوّل أو في الثـاني من مكانَيـه؟ أجبنا بـأنّه قـد وجد فيـه فينتقل به إلى الثـاني فكان حـال وجودها حال انتقاله إلى الثاني، وتحقيقه أنّه يوجد في الثاني من مكانَيه. [1]

---

١. أُنظر تفصيل هـذا البحث في مقالات الإسـلاميين: ٣٥٣(و اختلف المتكلّمـون في معنى الحركـة والسكـون وأين محلّ ذلـك في الجسم هـل هـو في المكـان الأوّل أو الثـاني؟)؛ البغـدادي، أُصـول الدين: ٤٠.

## البحث السادس
## في إدراك الأكوان

اختلف الشيخان هنا [١]، فقال أبو علي: إنّ الأكوان أجمع تدرك رؤيةً ولمساً، وهو قول الكعبي. ومنع أبو هاشم من ذلك، وقال: الإدراك لا نتناولها ألبتة، لكنّه تارة يقول: إنّها تعلم بالضرورة وإن لم تدرك، وذلك حيث جعل العلم با لمتحرك علماً بحركته، وتارة رجع عن ذلك. وأبو علي قال أولاً بقول أبي هاشم ثمّ رجع.

احتج أبو هاشم: بأنّ راكب السفينة لا يفصل بين كونها سائرة وكونها واقفة، ولو كانت الأكوان مدركة لوجب أن يفصل بينهما، لأنّ الإدراك للشيء إنّما

---

١. فكان أبو علي يذهب إلى كونها مدرَكةً بالعين وبغيرها من الحواس. وكان أبو هاشم يقول أوّلاً: إنّها وإن لم تكن مدركة فهي معلومة باضطرار، ثمّ رجع عن ذلك وقال بأنّ طريقها الاستدلال. المحيط بالتكليف: ٤٠. وقال أبو الهذيل: الأجسام ترى وكذلك الحركات والسكون والألوان والاجتماع والافتراق...وانّ الإنسان يرى الحركة إذا رأى الشيء متحركاً ويرى السكون إذا رأى الشيء ساكناً برؤيته له ساكناً... وكان يزعم انّ الإنسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحركاً أو ساكناً، لأنّه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركاً كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكناً والآخر متحركاً... وأنكر (عباد بن سليمان) أن يرى أحد لوناً أو حركة أو سكوناً أو عرضاً. مقالات الإسلاميين ٣٦١ـ٣٦٣. راجع أيضاً مناهج اليقين: ٦٣؛ شرح المواقف ٦: ١٨٥.

يتعلّق بخصوصه لا لمطلق الوجود.[١]

لا يقال: المانع من وقوع الفصل أنّه يحدث فيه مثل ما يحدث في السفينة من الأكوان فتصير كالمبرود الذي لا يدرك برد الماء.

لأنّا نقول: الحادث في السفينة ضدّ ما يحدث فيه. وأيضاً فهو ينظر إلى الشط فلا يعرف حركته وسكونه وإن كان لا يحدث فيه شيء. وأيضاً كان يلزم أن لا يقع له الفصل إذا ركب دابة بين سيره ووقوفه.

لا يقال: غير راكب السفينة يفصل بين كونها متحركة وواقفة فيجب أن يدلّ على أنّ الكون مرئي.

لأنّا نقول: لو كانت مرئية في نفسها لوقع لراكب السفينة الفصل، وهو ممنوع. وأيضاً لو كانت مدركة لوقع الفصل بين كثيرها وقليلها، كاللون والطعم وغيرهما، ونحن لا نفرّق بين أن يكون في الجسم حركة واحدة أو كثيرة. وأيضاً لو كانت الأكوان مدركة لوقع العلم الضروري بها، فكنا نستغني عن الاستدلال على سكون الأرض.

احتج أبو علي بأنّا ندركه بفرقة بين المتحرك والساكن.

والجواب :لا نسلم أنّ التفرقة باعتبار الإدراك.

و لأبي هاشم في الاعتذار عنه وجهان:

**الأوّل:** قال في العسكريات: إنّ التفرقة هي باعتبار أنّ الجسم إذا تحرك عن مكانه وشغل غيره فإنّا نشاهد الأوّل فارغاً بعد أن كان غير مرئي لكون الجسم فيه،

١. واستدل به النيسابوري أيضاً، حيث قال: «إنّ الأكوان لو كانت مدركة لوجب في راكب السفينة أن يفصل بين أن تكون السفينة واقفة وسائرة؛ لأنّ المرئي قد حصل على الوجه الذي يدرك والرائي قد حصل على الوجه الذي يرى، والموانع مرتفعة، فيجب أن يدرك ويفصل بينه وبين غيره إذا لم يكن هناك لبس». واستدل أيضاً بأربعة وجوه أُخرى، فراجع التوحيد:١٣٩ـ١٤١.

ولا نرى ما كنا رائين له من المكان لتغطيته بالجسم المنتقل إليه، فلأجل أنّه لا نرى ما كان رائياً ونرى ما لم يكن رائياً لم يقع الفصل.

الثاني: الجسم إذا تحرك انخرق شعاع الرائي بعد أن كان منفصلاً عنه على حد الاستواء إذا تحرك يمنة ويسرة ويقصر شعاعه بعد استطالته إذا تحرك إلى خلف، فالفصل بين حالات الجسم إنّما هو باعتبار اضطراب حال الشعاع ولا يجب في من لا يعرف الشعاع أن لا يقع له هذا الفرق، فإنّ طريق الحكم غير الحكم.

لا يقال: يجب من هذا أن لا يعرف أبو علي الأكوان حيث اعتقد أنّها مرئية وهذا يقدح في علمه بحدوث الجسم، لأنّ طريق الحدوث معرفة حدوث الأكوان المتوقفة على معرفتها.

لأنّا نقول: إذا عرف عند نظره أنّ الكون غير الجسم فقد عرف نفس المعنى ولا يمنعه ذلك الاعتقاد من هذا النظر.

# البحث السابع
# في أنّ الأكوان مقدورة

البرهان على أنّا قادرون على الأكوان هو البرهان الدالّ على قدرتنا على جميع الأفعال الصادرة عنّا [1] من وجوب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، ووجوب انتفائها بحسب صوارفنا. ولأنّها موقوفة على ما نفعله من السبب الذي هو الاعتماد، وفاعل السبب فاعل المسبب. و من ثبوت الاتقان والاحكام فيها إلى ما شاكل ذلك.

ثمّ إنّ الكون يقع منّا على وجهين: الابتداء والتوليد، إمّا في محلّ القدرة أو معدّى عنها، و إن كان في كلا الحالين يكون الاعتماد هو الذي يولده.

و من الأكوان ما لا يصحّ صدوره عنّا ألبتة وهو الموجود في الجوهر حالة الحدوث، فانّ القديم تعالى هو المختص بالقدرة عليه. [2] لأنّ الذي نفعله في غير محلّ القدرة من شأنه أن يكون هناك مماسة بين محل الاعتماد وبين محلّ السكون، ومماسة المعدوم محال.

---

١. قال القاضي عبد الجبار: «و أمّا قدرتنا عليه فظاهرة بمثل ما به نعلم قدرتنا على سائر الأفعال المقدورة لنا، وهو وقوعه بدواعينا وقصودنا، وحسن المدح والذم فيه، ووقوعه بحسب ما نفعله من الأسباب التي هي الاعتمادات... فإنّ الأكوان التي نجعلها مقدورة لنا يصحّ منا إيقاعها طاعات ويصحّ منّا إيقاعها معاص، وكذلك القصود قد يصحّ أن نجعلها قربة إلى الله عزّ وجلّ وقد يصحّ خلافه...» المحيط: ٤٧.

٢. قال النيسابوري: «إنّ الكون في ابتداء وجود الجوهر من فعل الله تعالى، ويكون مبتدأ.» التوحيد: ١٤٦.

# البحث الثامن
# في أنّ الكون يولِّد غيره

اعلم أنّ الكون أحد الأسباب، وإنّما يولّد التأليف بشرط تجاور المحلين[١]. و يولّد الألم بشرط انتفاء الصحّة عن المحلّ. وإنّما علمنا الأوّل باعتبار حصول التأليف مناسباً للكون فانّ المجاورات إذا حصلت طولاً حصل التأليف كذلك، فإذا حصلت عرضاً حصل التأليف في هذه الجهة، فيختلف حاله بحسب اختلافها فيجب أن تكون مولدة له، ولأجل هذا تكثر التأليفات في المحال عند كثرة المجاورات. وبهذا نعلم أنّه ليس يتولد التأليف عن الرطوبة، لأنّه يحصل التأليف بحسب المجاورة دونها. [٢] وعلى أنّه كان يجب لو شاركت الرطوبة الكون في توليده التأليف لشاركته في توليد الألم. وإنّما علمنا الثاني بأنّه متى حصل التفريق وجد الألم بحسبه، ولولاه لأمكن الإنفكاك وهو محال. ولابدّ من شرط انتفاء الصحّة، وإلاّ لوجب أن يتألّم أحدنا بانتقاله عن مكانه لحدوث كون فيه. والمجاورة كونان حاصلان في جوهرين لا يفعلان جزءاً واحداً

---

١. قال النيسابوري: «اعلم أنّ التأليف لا يوجد إلاّ متولداً من الكون، سواء كان ذلك من فعلنا أو من فعل القديم تعالى، إذا كان محلّ الكون مجاورة لغيره». التوحيد: ٨٠.

٢. قال القاضي عبد الجبار: «وأمّا ما يتولد عن الكون من نحو التأليف والألم، فالشرط في وجود التأليف أن يكون المحلان متجاورين، والشرط في توليده له أن يكون حادثاً ـ أعني الكون ـ فانّه إذا كان باقياً ففيه خلاف هل يولّد أم لا يولّد؟» المحيط بالتكليف: ٣٩٤.

من التأليـف، وإلاّ لزم وقوع الفعل بفـاعلين إذ من الجائز أن يكون أحـد الكونين فعلاً لفاعل والآخر فعلاً لغيره، بل كلّ واحد منهما يوجد جزءاً من التأليف في محلّه على الانفراد.

# البحث التاسع
# في التفريع على التوليد

وهومن وجوه:

**الوجه الأوّل:** اختلف الشيوخ في تـوليد الكون في حـالتي الحدوث والبقاء. وكلام أبي هـاشم دالّ على أنّه يولـد في الحالين معاً، لكن شرط في توليـده التأليف تجدد المجاورة، و إلاّ لازداد صعـوبة التفكيك فيـه على الأوقات لتزايـد التأليف، وإذا لم يكن كذلك فلأجل أنّ التجاور فيـه مستمر غير متجدد، ومتى كان الجسم ملتئماً متجاوراً فثقلت [1] فيه مجاوراة زائدة فالمنع بتبعها، لأنّ التأليف يزداد. وكذا في اعتبار تجدد انتفاء الصحّة، لأنّ الكون لو وجد وكان انتفاء الصحّة مستمراً غير متجدد لم يـزدد الألم على ما كـان، فانّ اليـد المجروحـة لو سكنـت في الجو وانتفاء الصحّة على ما كان عليه لم يزد الألم فإن زاد فمنه تعالى.

و إنّما اختار ذلك لأنّ توليـده لما يولده هو لأمر يـرجع إلى ذاته فلا يجوز أن يختلف في حالتي الحدوث والبقاء.

وأمّا أبو علي فـانّه لمّا لم يقل ببقاء الحركات ولم يجعل الاعتماد مـولداً قال: إنّ التوليد يتبع الحادث دون الباقي.

---

١. كذا.

الوجه الثاني: لا يجوز مع تكامل شروط التوليد في الكون أن لا يقع مسببه، لأنّ وجود عارض فيه لا يصحّ من حيث إنّ ما يولده الكون لا ضدّ له من تأليف وألم، فإذا لم يوجد مسبب الكون فلفقد بعض الشروط بخلاف الاعتماد، لأنّه إذا ولد الكون فله ضد يصحّ حصوله فيمنع الاعتماد من التوليد ولا يحصل مسببه مع تكامل الشروط وإن صحّ أن يجعل وجود هذا الضدّ ممّا لا تكمل معه الشروط، بل الشرط يحصل بانتفائه، وإذا وجدت أكوان كثيرة في المحلّ وانتفت الصحّة اشتركت في توليد الألم، إذ ليس بعضها بالتوليد أحقّ من الآخر، خلافاً لأبي هاشم حيث قال: إنّه متى انتفت صحّة واحدة ولد بعضها دون بعض، وإنّما تجتمع علّة التوليد إذا انتفت الصحّة عن محالّ كثيرة. وهو غلط، لفقد الاختصاص، والشرط حاصل في الكل، فلا وجه للتخصيص.

الوجه الثالث: لا يولِّد الكون شيئاً من الأجناس سوى الألم والتأليف. أمّا المعاني التي يمكن مفارقة الكون لها على كلّ وجه فلا شبهة في أنّه لا يجري بينهما توليد. وإنّما اشتبه الحال فيما لا يوجد عارياً عنه كالجوهر، وتوليده عنه غير صحيح؛ لأنّا نقدر على الكون فلو ولده لقدرنا عليه، لأنّ القادر على السبب قادر على المسبب.

وأيضاً نازع أبو علي هنا فجوّز توليد الحركة للحركة، وتوليد الحركة للصوت، وأجاز في الحركة توليدها للسكون في محلّه، ومنع في السكون أن يولد السكون. وأجاز أبو القاسم الكعبي ذلك كما أجاز في الحركة توليدها لأُخرى. والمشهور أنّ الذي يولد جميع ذلك هو الاعتماد؛ لأنّ الحركة [1] لو ولدت الحركة لم تكن بأن تولد الحركة يمنه أولى من يسرة لتساوي حالها مع الجهتين. و لهذا يفارق الاعتماد، لأنّه يختص بجهة يتولد منها والحركة لا جهة لها وإلّا كانت مثلاً

١. ذكر النيسابوري خمسة وجوه لإبطال توليد الحركة حركة أُخرى، راجع التوحيد: ١٤٢ـ١٤٣.

للاعتماد؛ وكان يلزم في السكون أن يختص بجهة، لأنّه قد يكون من جنس الحركة.

وأيضاً الحركة الثانية تضاد الأُولى ولا شيء من الأضداد يولِّد ضدّه، لأنّ مضادته تقتضي إحالة وجوده وتوليدَه له يقتضي تصحيحه، فيؤدي إلى أن يكون محيلاً ومصححاً.

وأيضاً كان يلزم أن لا يتراجع الحجر إذا رمى إلى فوق، بل يذهب أبداً بأن[1] تولد الحركة الحركة. إلاّ أنّ هذا الوجه إنّما يصحّ على قول أبي هاشم حيث يقول: بتكافؤ الاعتمادات ورجوع الحجر لتناقضها[2]، أمّا إذا جعلت العلّة أمراً يحدث في الجو فلقائل أن يقول: إنّ الحركة تولّد مثلها. ولكن نراجعه بالأمر الذي يقولونه، وهذا هو الذي أدّى أبا هاشم إلى أن جعل علّة رجوع الحجر تناقض الاعتماد، لنسلّم له هذا الدليل، وإلاّ انقلب عليه في الاعتماد حتى لا يجعل مولداً للحركة، لعلمنا بتراجع الحجر.

وأمّا أنّ السكون لا يولد السكون فظاهر، وإلاّ لزم مالا يتناهى. ولزم أن لا يفترق الحال بين تشبث القوى بالجسم وبين رفع يده عنه في تعذر رفعه على الضعيف، لأنّه كان يجري مجرى ما كان الفاعل يحدثه فيه عند تشبثه به. وكان يلزم أن لا يسقط المعلَّق في الهواء مع قطع الحبل بأن يولِّد السكونُ الذي كان فيه قبل القطع سكوناً آخر بعده؛ وعلى مثل هذا يلزم فيمن سكّن نفسه ثمّ نام أن لا يسقط لتوليد سكونه ـ الذي فيه ـ غيره من السكنات. وبهذه الجملة الأخيرة يستدل على أنّ الحركة لا تولد السكون، وإلاّ لزم ما تقدم.

---

١. في النسخ: «فان»، ولعلّ الصواب ما أثبتناه طبقاً للمعنى.

٢. قال النيسابوري: «و هذا إنّما يمكن التعلق به على مذهب الشيخ أبي هاشم، حيث قال: إنّ العلّة في رجوع الحجر هو ما في الحجر من الاعتماد اللازم، فانّه يمنع بعض المجتلب من التوليد ويبطله، وهو القدر الذي يقابله، ثمّ كذلك في كلّ وقت بقدر ما يقبله حتى ينقضي المجتلب رأساً، فيعود الحال إلى اللازم، فيرجع.» التوحيد: ١٤٣.

وأمّا السكون فلا يـولّد الحركة، لأنّه ليس توليدهـا في جهة أولى من غيرها. ومنه يعلم أنّه لا يولد الكون الاعتماد، وإلاّ لم يختص بجهة دون غيرها.

والحركة لا تـولد الصـوت، لأنّ الحركة لا جهـة لها فلا تـولد في غير محلّهـا والصوت يحصل في غير محلّها، فالمولّد له الاعتماد.

**الوجه الرابع:** المكان عند المشـايخ هو ما منع مـن اعتماد الثقيل من النزول على وجـه ثقلـه عنـد اعتماده عليـه. وقـال الكعبي: هـو المحيـط لغيره من جميـع جوانبه.[1] وأبطلوه بأنّه ليس في المتعارف تسمية القميص مكاناً.

إذا عرفت هذا فـإنّه يمكن حركة جسم لا في مكـان، لأنّ الله تعالى لو خلق جسماً ثقيلاً لهوى عند فقد العائق، وإن لم يكن مكان فقد تحرك لا في مكان. وقال النظام: الجسم لا تقع حركته إلاّ في مكـان، وهو مذهب الكعبي[2]، فإنّه منع من

---

١. كذا عرفه الشيخ المفيـد، حيث قال: «أقول: إنّ المكان، ما أحاط بالشيء مـن جميع جهاته». وقال: «لا يصحّ تحرك الجواهر إلاّ في الأماكـن وهو مذهب أبي القاسم وغيره من البغـداديّين وجماعة من قدمـاء المتكلّمين، ويخالف فيـه الجبائي وابنه وبنـو نوبخـت والمنتمون إلى الكـلام من أهل الجبر والتشبيه». أوائل المقالات: ١٠٠.

ويقول أبـو رشيد بأنّ البصريين يـرون بأنّ المكان هـو«الشيء الذي يسند الجسم الثقيـل وزنه إليه، وحفـظ هذا المكـان يمنع من سقـوط الجسم». ويستطرد أبـو رشيد في بحثـه قائلاً بـأنّه لا يمكن اعتبـار الفضاء المحيط مكـاناً، لأنّه غير ثـابت ومستقر. ولكن لـو كان هنـاك جسم ثقيل واحد، ليس لـه مكان يستقر عليـه، فليس له وجود في مكـان معيّن، عندها لا يكـون هناك معنى لسقوطه.

إنّ أساس هذا الاختلاف هو اعتقاد البصريّين بـوجود الخلاء، وإنكار البلخي لوجوده. ولو لم يكن هناك شيء اسمه الخلاء، فسوف يكون الجسم المماس لسطح الأجسام الأُخرى دائماً محيطاً به. ولو كان الخلاء موجوداً، فلا يحتاج الجسم بأن يكـون مماساً مع الأشياء الأُخرى من جميع الجوانب، وأفضل شيء يقال في جواب السـؤال: أين هو؟ الإدلال على الشيء المستقر عليه إذا كـان في حالة السكون. راجع مارتن مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد: ٢٥٩.

٢. قال أبو رشيـد بأنّ البلخي ينكر رأي البصريّين القائل بأنّ الجسم يمكن أن يتحرك بـدون كونه في مكان. المصدر نفسه: ٢٥٨.

صحّة حركة الجسم أو سكونه أو وجود كـون فيه إذا لم يكن هناك مكان، وقال: لو خلق الله تعالى الجوهر الواحد فقط لخلا عن الكون.

و احتجا بأنّ الحركة لا تعقـل إلاّ مفرغاً لمكان شاغـلاً لغيره، وهو ممنوع، بل الواجب أن تكون في جهة.

وقال الكعبي: إذا زال المكان عن تحت المتمكن عليـه فهوى، فهويه لأجل زوال المكان عن تحته، وعند المشايخ لما فيه من الثقل لاختلاف الحال بحسب ثقله كالحجـر والريشة، وكان لا يجب اختصـاص الجهة بالهوي دون غيرها، فـانحداره على وتيرة واحدة يدلّ على أنّه للثقل.

# البحث العاشر
# في القدرة على التحريك والتسكين

لا خلاف بين الشيخين في أنّ الله تعالى يصحّ أن يسكن الساكن، وأنّ ذلك السكون الذي كان فيه يبقى، ثمّ يحدث مثله من جهته حالاً فحالاً على ما يقال في سكون الأرض. [1] وكذا لا خلاف في صحّة تحريك أحدنا أبعاضه وتسكينها أبداً.

و اختلفا في أنّ أحدنا هل يصحّ منه تسكين الساكن أم لا؟ فمنع أبو علي منه وقال: ما نفعله في الأوّل يبطل فلا يمكن أن نسكن الجسم سكوناً متوالياً. وبناء ذلك على قوله أنّ المولِّد هو الحركة فلابدّ من أن تتخلل سكونين حركةٌ. وجوزه أبو هاشم، لأنّ الشيء لا يمنع عن مثله فصحّ اجتماعهما. وأيضاً إذا تشبث أحدنا بجسم فلو لم يسكنه حالاً بعد حال لكان مَن دونه في القوة لا يتعذر عليه تحريكه.

واختلف قول أبي هاشم في الجسم الذي لا يقدر أحدنا على تحريكه هل يقدر على تسكينه؟ قال في الجامع: لا يصحّ، وهو ظاهر قول أبي القاسم الكعبي، وحكي عنه أنّه رجع عمّا قاله في الجامع فجوزه. وأمّا أبو علي فالذي ذهب إليه هو المنع من تسكين مالا نقدر على تحريكه، حتى قال: لا يصحّ أن نفعل فيه الاعتماد،

---

١. سيأتي هذا القول في التذنيب الثامن، ص ٣١٦.

لأنّه ذهب إلى تضادّ الاعتمادات، كما منع من فعل السكون.

واستدل من جوزه: بأنّ الاعتماد الذي هو سبب السكون حاصل والمحل محتمل ولامانع فيجب وجود مسببه. ولا يصحّ أن يجعل ثقله مانعاً، لأنّ منعه هو بموجبه الذي هو السكون، ولا منافاة بين السكونين، ولهذا تجد الحمال إذا اعتمدنا على حمله مشقة ومدافعة زائدة فلابدّ وأن يولِّد اعتماده السكون فيه وإن لم يقدر على تحريكه.

لا يقال: إذا عجز عن تحريكه فقد عجز عن تسكينه.

لأنّا نقول: لا نسلّم الملازمة، لأنّ في التحريك منعاً ليس في التسكين، هو امتناع أن يجتمع موجَب الاعتمادين، ولا يمتنع وجود السكونين. ولأنّه يجب أن يفعل بعدد ما في جميع أجزاء الحبل من الثقل وزائداً إذا أراد تحريكه، وليس كذلك عند التسكين.

إذا عرفت هذا، فإذا صحّ تسكين ما لا نقدر على تحريكه، فالقدر الذي نسكنه ماهو؟ إذ لا يجوز أن يقال: إنّ جميع الجبل يسكن، وإلاّ لزم فيمن بعد عنه إذا أراد قلع شيء من الحجارة أن يحتاج إلى أن يفعل أزيد ممّا يفعله من الأكوان لو لم يكن هنا مُسكن، وخلافه معلوم، فيجب أن يقال: هو القدر المسامت ليده إذا اعتمد بها حتى يبلغ إلى آخر تخوم الأرض على ما قاله أبو إسحاق، بخلاف ما قاله أبو هاشم: إنّه يسكن القدر الذي لو انفصل لقدر على تحريكه، لأنّ السبب الواحد قد صحّ توليده في المحال الكثيرة كالقدرة ولا يلزم الشناعة بأن يبلغ اعتماده آخر الأرضين السابعة، لأنّه يجب ذلك إن ثبت الاتصال في الجميع، ولا يكون من الباب الذي يدّعي الضرورة في خلافه.

لا يقال: إذا نقدر تحريك بعض الجبل من دون بعض فهلا نقدر مثله في التسكين؟

لأنّا نقول: الفرق ظاهر، لأنّه بالالتصاق قد صار في حكم الشيء الواحد فلو حرك بعضه مع سكون الباقي لحصل افتراق، وإذا كان ساكناً فليسكن بعضه زيادة سكون دون غيره فلا يحصل المانع، فافترقا.

**تذنيبات**

**الأوّل:** قال بعض المشايخ: يجوز أن يتحرك الجسم حركات متوالية لا سكون فيها في جميع الأجسام. و جوزه الكعبي في الخفيف دون الثقيل. ولو قيل بالعكس كان أقرب، فإنّا إذا رمينا الخفيف لم نجد سرعة حركته كسرعة حركة الثقيل، والمانع في الجو يمنع الخفيف بأكثر من منعه للثقيل، ولا وجه يمكن الإشارة إليه من منع توالي الحركات في الثقيل إذا كانت الأحوال سليمة ولا عارض في الجو، و الذي بسببه يقع الفرق بين نزول الخفيف والثقيل هو الهواء الذي في الجو، وإلاّ فلولاه لكان الحجر والريشة الهابطان ينزلان معاً، إلاّ أنّ الهواء مانع للخفيف من النزول والثقيل يخرقه. هذا هو الصحيح عند مشايخ المعتزلة وإن كان أبو هاشم قد استبعده.

**الثاني:** يصحّ من القديم تعالى تسكين الثقيل من دون قرار ولا علاقة بأن يخترع فيه سكوناً فيقف. [1] وقال الكعبي: إنّه غير مقدور.

و يبطل قوله، لأنّ السكون لا يحتاج إلى أكثر من المحل ومحله يحتمله لتحيزه فلا وجه للحاجة إلى قرار أو علاقة، بل إذا فعل الله تعالى فيه السكون وقف كما

---

١. ذهب الشيخ المفيد إلى استحالته حيث قال: «هل يصحّ وقوفه (أي الثقيل) في الهواء الرقيق بغير علاقة ولا عماد؟ وأقول: إنّ ذلك محال لا يصحّ ولا يثبت، والقول به مؤدٍّ إلى اجتماع المضادات، وهذا مذهب أبي القاسم البلخي وجماعة من المعتزلة وأكثر الأوائل، وخالفهم فيه البصريّون من المعتزلة، وقد حكي انّه لم يخالف فيه أحد من المعتزلة إلاّ الجبائي وابنه وأتباعهما». أوائل المقالات: ١٢٩.

يقف إذا فعله على قرار. هذا مادام السكون زائداً على موجَب الثقل. و لأنّه تعالى يسكن السماوات والأرض ولا قرار لهما.

احتج بأنّه لو صحّ منه تعالى لصحّ منّا.

و هو ممنوع، لتوقّف فعلنا على آلات وأسباب بخلاف فعله تعالى.

**الثالث:** منع الكعبي [1] من صحّة تحريك الله تعالى الثقيل بغير جاذب ولا دافع، ومن صحّة إيجاد الحركة مخترعة من غير سبب. وهو خطأ لاستغنائه تعالى عن الآلات والأسباب. ولأنّ الحركة وجودها مقصور على وجود المحلّ فيجب صحّة وجودها من دون ما شرطه، ولو لم يصحّ منه إيجاد الحركة مخترعة لما صحّ منه فعل الكون في حال حدوث الجوهر، لأنّه لا يقع إلاّ مخترعاً.

**الرابع:** اختلف الشيخان، فقال أبو هاشم: يصحّ أن نحرك جسماً باعتمادنا عليه من دون تحرك محل الاعتماد، لكن هذا في أوّل الحركات أمّا إذا توالت

---

١. في كتاب «عيون المسائل»، ومنعه الشيخ المفيد أيضاً، وخالفهما الجبائيان. راجع أوائل المقالات: ١٣٠.

والمسألة وما قبلها تدوران حول قدرة الله تعالى للتدخل مباشرة في السير الاعتيادي للعليّة الطبيعية . وأنّ ما نستنتجه من هذا كلّه هو أنّ البغداديين (من المعتزلة)و الشيخ المفيد كانوا متشدّدين أكثر بشأن العليّة الميكانيكية الطبيعية، في حين كان البصريّون يرون بأنّ الله قادر أن يفعل بالأجسام مباشرة دون استعمال آلات مادية. راجع مارتن مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد: ٢٨١ـ٢٨٢.

والحقّ أن نقول طبقاً للأحاديث: «أبى الله أن يجري الأُمور إلاّ بأسبابها». وهذا لا يعني به الانتقاص من قدرة الله سبحانه، كما أنّ عدم تعلّق قدرته بالمحالات لا يوجب نقصاً في قدرته تعالى، لأنّه قادر على الممكنات لا الممتنعات. وقد روي عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام أنّه قيل: لأمير المؤمنين عليه السلام : هل يقدر ربّك أن يُدخل الدنيا في بيضة من غير أن يصغر الدنيا أو يكبر البيضة؟ قال:«إنّ الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون». الصدوق، التوحيد، باب ٩، رواية ٩، ص ١٣٠ . ومثلها رواية ١٠.

فلابدّ من الحركة، لأنّ المماسة شرط وهي تبطل في الثاني إذا تحرك عنه فلابدّ من أن يتحرك إليه ليثبت شرطه، وبناه على أنّ الذي يولد في الغير هو الاعتماد. ومنع أبو علي أن يتحرك حركة واحدة إلاّ بعد حركة محلّ الاعتماد بناءً منه على أنّ المولد في الغير هو الحركة أو أنّها شرط في توليد الاعتماد.

احتجّ أبو هاشم بوجهين:

**الوجه الأوّل:** لو جعل تحرك محلّ الاعتماد شرطاً في توليده للحركة لوجب في حال حصول الاعتماد ثبوت الحركة، فإنّ هذا واجب فيما هو شرط في التوليد، ومعلوم أنّ محلّ الاعتماد لا يتحرك إلاّ بعد تحرك ما ماسه فينتقل إلى مكانه، وحركة ما ماسه إنّما تحصل عن الاعتماد في الثاني وحال حصولها يجوز أن يقدم الاعتماد بأن يكون مجتلباً، فكيف يحتاج إليها ؟

**الوجه الثاني:** لوخلق الله تعالى صفحة من أجزاء لا تتجزأ في الجو ولا ثقل فيها وخلق جبلاً فوقها لكان يهوى الجبل لا محالة، ولو كان الأمر بخلاف ما قلناه، لكان الجبل لا يتحرك إلاّ بتحرك هذه الصفحة حتى يحصل في مكانها وهي لا تتحرك إلاّ بعد حركة الجبل، لأنّ حركته شرط في توليد اعتماده التحريك في غيره فيقتضي أن لا يتحرك واحد منهما وأن يقفا، وهو باطل.

**الخامس:** اختلف الشيوخ، فقال أبو إسحاق وقاضي القضاة: يحتاج الواحد منّا في حمل الثقيل وتحريكه إلى أن يفعل في كلّ جزء منه بقدر ما فيه وفي جميع الأجزاء من الثقل وجزءاً آخر زائداً، فإذا كان المحمول عشرة أجزاء من الثقل يحتاج أن يفعل في كلّ جزء إحدى عشرة حركة، وكذا في تسكين الثقيل المنحدر. ومنع أبو هاشم هذه الزيادة وقال: يكفي أن يفعل في كلّ جزء بعدد ما في جميعه.

وأمّا أبو علي فانّه لما لم يجعل الثقل معنى ورجع به إلى ذات الجوهر أوجب

أن يفعل في كلّ جزء بعدد أجزاء المحمول كلّها، فصار قوله في نفس المحمول مثل قول أبي هاشم في المعاني التي نافته.

احتجّ الأوّلون بأنّ الثقل الحاصل في جميع الأجزاء يصير كأنّه موجود في هذا الجزء الواحد لمكـان الاتصال، فإذا فعلنا في كلّ جزء عشرة أجزاء مـن الحركة قابل ما فيه من الثقل فلا يكون وجود التحريك والحمل أولى من أن لا يوجدا، بل صارا كالقادرَين المتساويين قدرة إذا تجاذبا حبلاً فإنّه إنّما يصير إلى جهة أحدهما بزيادة فعل.

و اعلم أنّ التحـريـك أسهل مـن الحمل، ولهذا صحّ مـن أحـدنـا تحريك الحجر الكبير دون حملـه لمساعدة الأرض لفـاعل التحريك دون الحمـل، فيحتاج الحمل إلى زيـادة. ولأنّ الحمل يـوجب ضعفاً في محلّ القـدرة وتفريقـاً فلا يمكنـه الاستمرار عليه.

أمّا فكّ بعض الجسم عـن بعض فانّه يحتاج فيه إلى أزيد ممّـا يحتاج في حمله ولهذا يمكن من حمل ما يعجز عن فكه، لكـن القدر الذي يحتاج إليه في التفكيك غير محصور بعدد.

وأمّا المتمانعـان فتكفي زيادة يسيرة من جهة أحـدهما في حصول الجسم في جانبه.

**السادس**: إذا حركنـا جسماً كالحجـر وغيره فكلّ أجـزائه تتحرك [١]، خلافاً للكعبي فإنّه قـال: إذا حرك لا تتحرك إلّا الصفحة العليا منـه دون ما بطن، وذلك أنّ الكل من أجـزائه يحصل في جهة سوى ما كـانت فيه، وإلّا لشوهـدت الأجزاء

---

١. ذهب إليه الجبائي أيضاً حيث قال: «إنّ الجسم إذا تحرك ففيه من الحركات بعدد أجزاء المتحرك في كلّ جـزء حـركـة» مقالات الإسـلاميين: ٣٢٠. وخـالفـه الشيخ المفيـد وفاقـاً للكعبـي وغيره من المتقدّمين. أوائل المقالات:١٢٨.

الباطنة ساكنة في الأوّل.

وأيضاً لولا حركة ما فيه لم تتفاوت حـركة الزق المملوء هواءً وزيبقاً، لأنّه في الحالين لا تحرك إلاّ الصفحة العليا.

قال أبو هاشم: هذا القول يقتضي أنّ أحدنا إذا أطلي بدهن وانتقل من بلد إلى آخر أن لا يكون متحـركاً بل يوصف الـدهن بذلك وكان لا يجد مشقـة وتعباً، وهذا ضروري البطلان، فانّ حركة الدهن تابعة لحركته في نفسه.

والكعبي بنـى ذلك على قـولـه: إنّ المتحـرك إنّما يتحرك في مكـان، وعنـده المكان ما أحاط لغيره.[1] ولا شكّ أنّ المفارق هو الصفحة العليا للهواء المحيط لها دون الأجزاء الباطنة من حيث إنّها لم تفارق ما أحاط بها، بل هي بحالها.

و التحقيق هنـا أن نقول: إن أُريـد بالمكـان السطح الحاوي كما ذهب إليـه الكعبي وأرسطوطاليس، والحركة عبارة عن مفـارقة مكان إلى مكان، فلا شكّ أنّ الباطن ليـس بمتحرك بهذا المعنى. وإن جعلنا الحركـة عبارة عن مفارقـة جهة إلى جهة، فلا شكّ في أنّه متحرك.

وبالجملة فالمحـوى يتحرك بحركة الحاوي بالعرض لا بـالذات بالنسبة إلى المحاذيات والجهات.

**السابع**: قال الكعبي: القادران إذا تعاونـا على حركة جسم فهما محرك واحد

---

١. تصوّر الكعبـي المكان بأنّـه سطح خارجي للجسـم، وكان يعتقـد بأنّ المكان هـوالسطح المحيط المباشر، على خلاف البصريّين الذيـن كانوا يرون بأنّ المكان هو المحل الـذي يستقر عليه الجسم، ويقول: إنّ الحركة تغيير في المكان، ثمّ يستنتج بأنّ السطح الخارجي للجسم المتحرّك يتحرّك فقط، وأنّ السطح المحيط بداخل الجسم هو السطح الخارجي الذي يظلّ على حاله طوال الحركة الكليّة للجسم. ولـذلك لا يتطلّـب أن تتحرك جميـع أجزاء المتحـرك. راجـع المصدر مـن مكدرمـوت: ٢٧٧.

وما فعلاه حركةٌ واحدة. (١) فأداه هذا إلى امتناع اجتماع الميلين بأن منع من إيجاب فعل كلّ واحد من القادرين كون الجوهر كائناً، وعلّق ذلك باجتماع فعلهما. فهو مخالف للمشايخ في المعنى حيث قالوا بفساده.

واعلم أنّ من جوز اجتماع الميلين قال: كلّ واحد من القادرين فَعَلَ حركة مساوية لحركة صاحبه. وأمّا القدماء فانّهم جعلوا السرعة كيفية قائمة بالحركة، فكانت الصادرين (٢) أسرع من غيرها. (٣)

الثامن: قالت الثنوية: إنّ الأرض ليست ساكنة بل هي هابطة دائماً. (٤) وهو باطل، وإلاّ لما وصل الخفيف إليها فكنا إذا رمينا سهماً أو حجراً خفيفاً لا يصل إلى الأرض، لأنّها أثقل فحركتها تكون أسرع. (٥)

---

١. واتّفق الشيخ المفيد مع الكعبي وخالف البصريّين في هذه المسألة، وقال: «هذا مذهب أبي القاسم وجماعة كثيرة من أهل النظر. وقد خالف فيه فريق من المعتزلة وجماعة من أصحاب الجهالات». أوائل المقالات:١٢٩ (القول في الجزء الواحد هل يصحّ أن توجد فيه حركتان في وقت واحد؟).

ونقل أبو رشيد اختلاف البلخي مع أبي هاشم في هذا المجال، وينقل كلامهما، ثمّ يقول: «و هذا الكلام نزاع لفظي فقط. كلّ محرّك إذا كان وحده فلا يحرّك الشيء، لذلك فانّ الحركة المولّدة واحدة». نقلاً عن مارتن مكدر موت.

٢. كذا وفي هامش ج: «الصادر عن».

٣. وأبطله المفيد بقوله: «إنّ السرعة إنّما تكون في توالي قطع الأماكن دون القطع الواحد للمكان الواحد».

٤. هذا مذهب بعض السمنية أيضاً كما في أُصول الدين للبغدادي: ٦٠ (المسألة الثانية عشرة من الأصل الثاني).

٥. استدل البغدادي بهذا الوجه وبوجهين آخرين هما: ١. «و لو كانت للأرض حركة دورية لاحسسنا بذلك كما نُحسُّ بحركتها عند الزلزلة. ٢. أنّا لوجعلنا قطعة من الأرض على طبق لم تَدُر عليه ولو رمينا بها في الهواء لنزلت على الاستواء ولم تدر على نفسها، فإذا كانت كلّ قطعة منها لا تدور فكيف دارت جملتها؟» المصدر نفسه:٦٢.

واختلف الشيوخ في علّة سكونها [١] واتّفقوا على وجه منها، وهو أنّ الله تعالى يسكنها حالاً بعد حال قدراً يوفى على ما فيها من الثقل.

و ذهب أبو هاشم إلى آخر وهو أنّ النصف الأسفل يطلب الصعود، والأعلى الهبوط. [٢]

و قال بعضهم: إنّ الله تعالى يسكن الصفائح التي هي تحت القرار على وجه لا يخرقها ثقل ما فوقها، لأنّ وجه الأرض لو كان ساكناً لامتنع حفر الآبار من حيث كان مراد القديم أحقّ بالوجود.

و ليس بمعتمد، لجواز أن يكون السكون الذي في وجه الأرض دون ما يقدر عليه وإن حدث حالاً فحالاً، فلهذا يتأتى منا الحفر. وأيضاً يجوز أن يكون سكونه باقياً ولا يثبت له حظ في المنع.

---

١. وقد ذكر الأشعري آراء الشيوخ في علّة سكون الأرض، حيث قال: «واختلفوا في وقوف الأرض، فقال قائلون من أهل التوحيد منهم «أبو الهذيل» وغيره: إنّ الله سبحانه سكّنها وسكّن العالم وجعلها واقفةً لا على شيء.

وقال قائلون: خلق الله سبحانه تحت العالم جسماً صعّاداً من طبعه الصعود فعمل ذلك الجسم في الصعود كعمل العالم في الهبوط فلما اعتدل ذلك وتقاوم وقف العالم ووقفت الأرض.

وقال قائلون: إنّ الله سبحانه يخلق تحت الأرض في كلّ وقت جسماً ثمّ يفنيه في الوقت الثاني ويخلق في حال فنائه جسماً آخر فتكون الأرض واقفة على ذلك الجسم وليس يجوز أن يهوى ذلك الجسم في حال حدوثه ولا يحتاج إلى مكانٍ يُقلّه، لأنّ الشيء يستحيل أن يتحرك في حال حدوثه ويسكن.

وقال قائلون: إنّ الله سبحانه خلق الأرض من جسمين أحدهما ثقيل والآخر خفيف على الاعتدال وقفت الأرض لذلك». مقالات الإسلاميين: ٣٢٦(اختلفوا في وقوف الأرض). راجع أيضاً أوائل المقالات للشيخ المفيد:٩٩؛ المباحث المشرقية٢: ١١٦؛ شرح المواقف ٧:١٤٧.

٢. قال البغدادي: «و زعم آخرون أنّ الأرض مركّبة من جسمين أحدهما منحدر والآخر مصعد فاعتدلا فيها، فلذلك وقفت». المصدرنفسه:٦٢.

وقـال النظام: علّـة سكونها أنّها لم تجد مكـانـاً تتحرك فيـه. وكان عنـده أنّ المتحرك لا يتحرك إلاّ في مكان.

وأمّا كلمات الأوائل [١] في هذا الباب فستأتي إن شاء الله تعالى.

التاسع: قال الكعبي : الأرض خفيفة، لقـوله تعالى: ﴿وَ جَعَلْنا فِي الأَرضِ رَواسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ﴾ [٢]، فأثبتت الجبال مؤثـرة في وقوف الأرض فهي بأن تعيّنها على النزول أولى لولا أنّها خفيفة.

١. من الفـلاسفة ، فذهـب جماعة منهم: أفلاطـون وأرسطوطـاليس وبطلميوس واقليـدس إلى وقوف الأرض وقال أرسطـوطاليس: إنّ علّـة وقوفها أنّها تطلب مـركزها الـذي في وسطها. وقال قـوم من الفلاسفة: إنّ علّـة وقوفها سرعة دوران الفلك حـولها. وقال آخرون: علّة وقوفهـا جذبُ الفلك لها من كلّ جانب إلى نفسه. وقال آخرون: علّة وقوفها دفعُ الفلك لها عن نفسه من كلّ جانب.
وحكى أرسطو في كتاب السماء والعـالم عن قوم من الفلاسفة : أنّ الفلـك ساكن وأنّ الأرض هي التي تـدور بها عليهـا من المشرق والمغـرب في كلّ يـوم وليلـة دورة واحـدة. راجع البغـدادي، أصـول الدين: ٦٠ـ٦١؛ الفصـل السابع والثـامن من الفن الثاني مـن طبيعيات الشفاء؛ منـاهج اليقين: ١٣٥.

٢. الأنبياء/ ٣١. وأيضـاً قولـه تعالى: ﴿وَ أَلْقـى فِي الأَرْض رَواسـيَ أَنْ تَميـدَ بِكُـمْ﴾ النحـل/ ١٥، لقمان/ ١٠.

# المطلب الثاني
# في أنواع الكون

والنظر في أمرين :

## النظر الأول
## ما يتعلّق بأنواعه على الوجه الكلي

و فيه مباحث

### البحث الأوّل
### في أعدادها

الكون جنس يندرج تحته أمور خمسة:

**الأوّل** : الكون المبتدأ[1] حال حدوث الجسم.

**الثانـي** : الحركة.

**الثالـث** : السكون.

**الرابـع** : الإجتماع.

**الخامس** : الإفتراق.

---

١. وهو إذا وجد ابتداءً لا بعد غيره، وليس هذا إلاّ في الموجود حال حدوث الجوهر. المحيط بالتكليف:٤١ .

والكون المبتدأ لا يخالف الحركة والسكون في جنسه، بل هو في معناهما، ولكن لا يسمّى حركة لأنّها الحصول الأوّل في الحيز الثاني، ولا سكوناً لأنّه الحصول الثاني في الحيز الأوّل. وحكي عن الوراق أنّه حركة، والمحل متحرك به. وعن الأشعري أنّه سكون [١]، والمحل ساكن به. وذهب أبو الهذيل العلاف وأبو علي وأبوالقاسم الكعبي إلى أنّ ذلك المعنى غير الحركة والسكون. والتحقيق أنّه في معناهما. [٢] ثمّ رجع أبو علي عن مقالته هذه وجعله من جنس السكون وأثبت الحركة مخالفة له. والمشهور ما تقدّم من اتحاد الحقائق، وإنّما تتغير العبارات لوقوعها على وجوه؛ لأنّه لا حال للساكن ولا للمتحرك أزيد من كونهما كائنين في المكان الذي هما فيه، كما نقول: الباقي لا حال له بكونه باقياً أزيد من الوجود المستمر فيجب فيما يوجب هذه الحالة أن يكون جنساً واحداً سواء سمي حركة أو سكوناً أو كوناً، لأنّ تساوي المعلولات يستلزم تساوي العلل.

وأيضاً إن ضادّ هذا الكون السكون [٣] وجب أن لا يصح في الكائن أن

---

١. قال الطوسي: «وأمّا من قال هو السكون، فإنّما قاله لأنّه يقول: الأكوان في الأحياز كلّها سكونات، ويكون بعضها حركات باعتبارات أُخر؛ وذلك لأنّه قد روي عن أبي الحسن الأشعري أنّه قال: الجوهر إذا كان في مكان فالكون الذي فيه سكون. وإذا تحرك إلى مكان آخر فأوّل كونه في المكان الثاني سكونه فيه وحركته إليه». نقد المحصل: ١٥٠.

٢. قال به أبو رشيد المعتزلي أيضاً حيث قال: «اعلم أنّ الجسم في ابتداء خلق الله تعالى لا يخلو من الكون الذي من جنس الحركة والسكون، لأنّه لو بقى صار سكوناً ولو كان موجوداً عقيب ضدّه على سبيل التقريب كان حركة، إلاّ أنّه لا يسمى ذلك الكون لا بحركة ولا بسكون وإن كان من جنسهما، لأنّ معنى السكون هو أن يوجد كونٌ عقيب ضدّه أو يبقى كون واحد وقتين، والحركة عبارة عن كون واقع عقيب ضدّه ...و ذهب الشيخ أبو هذيل إلى القول بأنّ ذلك الكون ليس من قبيل الحركات والسكنات، بل هو جنس برأسه وهو قول الشيخ أبي علي أوّلاً، ثمّ رجع، فقال: إنّه من جنس السكون ولا يكون من جنس الحركة». التوحيد: ١٣١. أيضاً ص ٦٣ و٧٥.

٣. استدل أبو رشيد بوجوه ثلاثة على بطلان ما ذهب إليه أبو الهذيل من تخالف هذا الكون مع الحركة والسكون. فراجع التوحيد: ١٣٥ـ ١٣٦.

يكون ساكناً في ذلك المكان، وإن خالفه وجب أن لا ينتفي بالحركة بل ينتفي[1] السكون خاصة، لأنّ الحركة تضاد السكون دون الكون، وإنّ نفي السكون دونه فيجب أن يثبت كائناً في مكانه الذي كان فيه مع طرو الحركة، وهذا باطل.

لا يقال: لمَ لا يوجد كون آخر مع الحركة يضاد السكون الأوّل؟

لأنّا نقول: كان يصحّ أن لا يوجد على بعض الوجوه، وكان يقدح في تأثير المتضادات فكنّا نجوّز أنّ السواد لا ينفي البياض وإنّما يوجد معه سواه ينفيه.

وأيضاً لو كان مخالفاً للسكون وليس بينهما تعلّق لزم وجوده في الجوهر ويبقى فيه وقتين فصاعداً ولا يكون ساكناً، بأن[2] لا يوجد السكون. وإنّما قلنا: إنّه لا تعلّق بينهما، لأنّه لو كان يحتاج إليه في الوجود لم يصحّ أن يوجد أوّلاً ولا سكون، وإذا لم يحتج إليه في وجوده لم يحتج في بقائه لأنّ الصفة واحدة، وإذا حصلت حاجته إلى الحركة والسكون فهما ضدّان ولا يمكن حاجته إليهما، وإلّا لما وجد لاستحالة إجتماعهما، وإذا لم يحتج إليه في وجوده لم يحتج في بقائه لأنّ الصفة واحدة.

---

١. ق: «ينفى».

٢. ق: «و أن».

# البحث الثاني
# في الإجتماع والإفتراق

لا خلاف أنّ الحركة والسكون والكون من قبيل الأكوان. وأمّا الإجتماع والإفتراق فقد اختلف في أنهما أمران مغايران للكون المخصّص للجوهر بالحيز. فذهب قدماء الأشاعرة إلى ذلك. وأبو الهذيل العلاف ذهب إلى أنّ للافتراق معنى مغايراً له. وبه قال أبو علي أوّلاً، ثمّ رجع عنه.[1] وعند باقي مشايخ المعتزلة أنّ الإفتراق عبارة عن الكونين اللّذين يحصل بهما الجسمان في مكانين بعيدين. والمجاورة هي الكونان على وجه القرب، ولا يحصل عند الإفتراق معنى زائداً عليهما كما يحصل عند المجاورة معنى هو التأليف.

والتحقيق أن نقول: الكون جنس لهذه الخمسة على ما تقدّم[2]، وكلّ واحد من هذه الخمسة لابدّ وأن يمتاز عن البواقي بفصول زائدة على المعنى المشترك،

---

١. اعلم أنّ الشيخ أبا الهذيل ذهب إلى أنّ الافتراق معنى زائد على كونَي الجوهرين على سبيل البعد، كما ذهب في التأليف إلى أنّه معنى زائد على كوني الجوهرين على سبيل القرب. وإليه ذهب الشيخ أبو علي أوّلاً، ثمّ رجع عنه في «مسائله» على أبي الهذيل... ويقال إنّ الشيخ أبا علي لم يكن في عينه أحدٌ أعظم من أبي الهذيل، ومع هذا فقد خالفه في أربعين مسألة، هذه إحداهنّ. التوحيد:١١٩ و١٠١؛ طبقات المعتزلة:٨٤. واختار أبو رشيد ما ذهب إليه أبو علي آخراً وهو قول أبي هاشم وسائر المعتزلة أيضاً واستدل عليه بوجوه، فراجع.

٢. آنفاً في البحث الأوّل من النظر الأوّل.

كما في الاجتماع إن لم يقترن حصول الجوهرين في حيزيهما بقيد أن لا يتخللهما ثالث لم يكن إجتماعـاً. وإن كان المعنى بمطلـق الكلي مغايـراً للمتميز[١] وجب مغايرة النوع لـذلك الجنس، وهـو مراد مـن زعم المغايـرة. أمّا إن قـالوا: إنّ كـون المطلق مغايراً للإجتماع والإفتراق ليست مغايرة الجنس للنوع، كان باطلاً.

واحتجّ أبو هاشـم على نفي هذا المعنى بأنّ ما ليس بمـدرك لا يصحّ إثباته إلاّ بحالـة أو حكم صـادرين عنه، فإذا كـان الإدراك لا طريـق له في إثبـات هذا المعنى ولا يعقل للمفترقين بكـونهما مفترقين أكثر من أحـدهما كائناً في هـذا المكان وكون الآخر في مكان بعيد عنه، فقد عـرى هذا المعنى عن دليل يدلّ عليه فيجب نفيه. وهذا في غاية السقوط.

---

١. ق:«المميز»، وعبـارة الطوسي هكـذا:«تعقل الجوهـرين في حيزيهما إن لم تقترن بقيـد أن لا يتخلّلهما ثـالث لم يكن إجتماعـاً، والمعنى المطلق مغـاير للمقيّـد، وهـم لا يعنـون بـالزائد غير ذلك». نقـد المحصل:١٥١.

# البحث الثالث
# في ما يتعلّق بألفاظ مستعملة هنا

اختار أبو هاشم لفظة الكـون، لأنّها أعمّ حالات الجسم وهو يجري عليه في العدم والـوجود، ويجري مجرى الكون وغيره في أنّـه لا يقتضي إلاّ إبانة نـوع من نوع دون أن يفيد وجوداً على وجه. وما عدا ذلك لا يقال إلاّ عند الوجود، كقولنا حركة وسكون واجتماع وافتراق، لأنّـه يقتضي أنّه كون واقـع على وجه. وقد ذكـر أبو علي هذه اللفظة أيضاً وواصل بن عطاء وأحد الجعفريين.

وقال أبـو علي : إنّه يوصـف بأنّه حركـة وهو معـدوم، وكذا ما يفيـد فائدة الحركة، كـالنقلة والزوال. وقـال: لا يوصف بـأنّه سكون، لأنّ عنـده يقتضي بقاءه فكيف يجري عليه حـالة عدمـه؟و قال: الحركة لا تكـون إلاّ كذلك فصار كقـولنا كـون. وجعل المشي والعـدو كالسكـون في أنّه لا يجري عليـه حـال العدم، لأنّـه يقتضي إنضمام حركات.

وأبو هاشم منع ذلك ، لأنّ الحركة كون واقع على وجه، وليست كما قال أبو علي:إنّها لا توجـد إلاّ حركـة، بل يصحّ وجـودها ولا تسمـى حركـة، وإنّما تسمى بذلك إذا وجـدت عقيب ضدّهـا، أو يحصل بها الجوهر في مكان بعـد أن كان في غيره بلا فصل.

وأمّا السكون فقيل: يكون كوناً باقيـاً، وقد يكون حادثاً عقيب مثله عند أبي هاشم. وقال أبو علي: السكون لا يسمّى به إلاّ الباقي.

# النظر الثاني
# في مباحث الحركة

## البحث الأوّل
## في تعريفها[1]

أمّا المتكلّمـون فقالـوا: الحركة هي حصول الجوهـر في حيز بعـد أن كان في حيز آخر.[2] فالحصول المطلق عـرض عام، لأنّه نفس الوجود. وتقييـده بكونه في

---

١. الحركة«Move,motion,movement» في العـرف يطلق غـالبـاً على الانتقـال من مكـان إلى مكان آخـر وإليه تـرجع الحركة في الوضـع لتغيّر مكان الأجزاء، لكـن معناها المصطلـح في عرف الفلاسفـة أعمّ من ذلك، فيشمـل الحركة في الكيف والكم وغيرهما أيضـاً. ثمّ إنّ تعريـف الحركة المصطلحة لا يمكن بالحد المنطقي، سواء اعتبرت مقولة كما ذهب إليه في التلويحات، ص ١١، أو اعتبرت نحـواً من الـوجود كما اختـاره صـدرا المتألهين ومن تبعـه لعـدم وجود الجنس والفصل لا للمقولات وللمفاهيم الوجودية التي هي من المعقولات الثانية الفلسفية.

٢. أُنظـر هـذا التعـريف في : مقـالات الإسـلاميين: ٣٥٤، المحيـط بـالتكليف:٤١؛ النيسـابـوري، التوحيد:١٣١؛ الفرق بين الفرق:١٥٨؛ البغدادي، أُصول الدين:٤٠؛ بهمنيار، التحصيل:٤١٨؛ أنوار الملكوت:٢٤؛ أبـوالبركات، المعتبر في الحكمة٢: ٢٨؛ المباحـث المشرقية١: ٦٦٩؛ الرازي، معالم أُصـول الدين:٣٤؛ قـواعد المرام:٤١؛ كشـف المراد: ٢٦١؛مناهج اليقين:٥٧؛ أبـو البقاء، الكليات٢: ٢١٣؛ الجرجاني، التعريفات: ١١٤.

الحيز خصصه عن المجردات والأعراض. وقولنا: «بعد أن كان في حيز آخر» خصصه عن باقي أنواع الكون. وهو مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الآنات وتتالي الحركات التي لا تتجزأ.[١]

وأمّا الحكماء فقالوا[٢]: الموجود يستحيل أن يكون بالقوة من كلّ وجه، وإلاّ لكان في وجوده أيضاً بالقوة فلا يكون موجوداً وقد فرضناه كذلك، هذا خلف. بل ويكون في كونه بالقوة بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة، هذا خلف. ولأنّ نفي القوة ليس لنفي الإمكان لأنّا فرضناه موجوداً بل لثبوت الوجود، والقوة تقتضي العدم فيكون موجوداً معدوماً، هذا خلف. وإذا كانت القوّة حاصلة بالفعل فهي صفة لشيء، لامتناع بقائها بذاتها، فذلك ا لشيء يكون بالفعل بالضرورة.

فإذن كلّ موجود إمّا أن يكون بالفعل من كلّ وجه، أو يكون بالفعل من وجه وبالقوة من وجه، وكلّ ما هو بالقوة فإمّا أن يكون خروجه إلى الفعل دفعة أو على التدريج، والثاني هو الحركة. فحقيقتها هو الحدوث أو الحصول أو الخروج من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو على التدريج أو لا دفعة. وبهذا عرفها قدماء الحكماء.[٣]

---

١. قال الطوسي: «هذا الحدّ للحركة هو حدّها عند المتكلّمين، وهو مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي الحركات الأفراد غير المتجزئة». نقد المحصل: ١٤٩. راجع أيضاً المطالب العالية ٤: ٢٨٩.

٢. راجع الفصل الأول من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء؛ مناهج اليقين: ٥٧.

٣. أُنظر هذا التعريف في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من طبيعيات النجاة؛ مقاصد الفلاسفة: ٣٠٤؛ شرح المواقف ٦: ١٩٦؛ شرح المقاصد ٢: ٤٠٩؛ الجرجاني، التعريفات: ١١٤.

وأمّا المحقّقون، كأرسطو وأتباعه فانّهم منعوا هذا التعريف لاستلزامه الدور؛ فانّ قولنا: «لا دفعة» لا يمكن معرفته إلاّ بالدفعة، والدفعة هي الحصول في الآن، والآن عبارة عن طرف الزمان، والزمان عبارة عن مقدار الحركة، فينتهي تعريف الدفعة إلى الحركة، فلو أخذناها في حدّ الحركة لزم الدور.

وكذا قولنا «يسيراً يسيراً» أو «على التدريج» فانّ كلّ ذلك لا يعرف إلاّ بالزمان [1] الذي لا يعرف إلاّ بالحركة.

وأُجيب: بأنّ تصور حقيقة الدفعة واللا دفعة والتدريج ويسيراً يسيراً بديهي، لإعانة الحسّ عليها، فأمّا أنّ هذه الأُمور إنّما تعرف بسبب الآن والزمان فذلك هو المحتاج إلى البرهان، فمن الجائز أن تعرّف الحركة بهذه الأُمور، ثمّ تجعل الحركة معرِّفة للزمان والآن اللّذين هما سببا هذه الأُمور الأوّلية التصور، ولا دور حينئذٍ.

وهذا جيد [2]، لأنّ كلّ عاقل يعرف هذه المعاني وإن لم يخطر بباله شيء من كلمات الحكماء في الآن والزمان.

ولمّا أبطل أرسطو تعريف القدماء سلك نهجاً آخر في التعريف [3]، فقال: الحركة ممكن الحصول للجسم، وكلّ ما يمكن حصوله للجسم أو لغيره فانّ حصوله كمال له، فالحركة إذن كمال لما يتحرك، لكنّها تفارق سائر الكمالات من حيث إنّه لا حقيقة لها إلاّ التأدّي إلى الغير والسلوك [4] إليه، وما كان كذلك

---

١. فيقال: التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان.

٢. واستحسن الرازي أيضاً هذا الجواب في المباحث ١: ٦٧٠.

٣. قال الشيخ بعد بيان الدور في التعريف السابق: «فاضطر مفيدنا هذه الصناعة إلى أن سلك في ذلك نهجاً آخر...» نفس المصدر من الشيخ.

٤. في النسخ: «السكون» و ما أثبتناه من المباحث.

فله خاصيّتان:

أ. أنّه لا بدّ هناك من مطلوب ممكن الحصول، ليكون التوجه توجهاً إليه.

ب. أنّ ذلك التوجه مادام كذلك فإنّه بقي منه شيء بالقوة، فانّ المتحرك إنّما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود، فانّه إذا وصل إلى المقصود وقف، ومادام هو متحرك فقد بقي منه شيء بالقوّة. فإذن هوية الحركة متعلّقة بأن يبقى منها شيء بالقوّة، وبأن لا يكون المقصود من الحركة حاصلاً بالفعل.

وسائر الكمالات لا يوجد فيها شيء من هاتين الخاصيتين، فانّ الشيء إذا لم يكن مربعاً فحصل أن صار مربعاً فحصول المربعية من حيث هي هي لا يوجب أن ينقضي ويستعقب شيئاً غيره. وأيضاً إذا حصل لا يبقى منه شيء بالقوّة.

إذا ثبت هذا، فالجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في آخر ففيه إمكانان: إمكان الحصول في ذلك المكان، وإمكان التوجه إليه. وقد عرفت أنّ كلّ ما يكون ممكن الحصول فانّ حصوله يكون كمالاً له، فالتوجه إلى ذلك المطلوب كمال، وحصوله في المكان الثاني كمال أيضاً، لكن التوجه إلى المكان الثاني أسبق الكمالين، وإلاّ لم يكن الوصول إليه على التدريج.

فإذن التوجه كمال أوّل للشيء الذي بالقوة، لكن لا من كلّ وجه، فليست[1] الحركة كمالاً للجسم في جسميته، وإنّما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوّة. ثمّ لمّا كانت كمالية الحركة بأن تستعقب شيئاً مفقوداً عن المتحرك إذ لو كانت كمالاته حاصلة بالفعل انتفت الحركة، وجب أن يقال: في

---

١. ق: «و ليست».

حدّها: إنّها كمال أوّل لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة. [1] هذا تفسير أرسطو.

واعترض عليه بوجوه: [2]

**الإعتراض الأوّل:** تعريف الشيء بما هو أخفى منه، فانّ كلّ أحد يتصور ماهية الحركة ويفرّق بينها وبين السكون ويميز بين كون الجسم متحركاً وبين كونه ساكناً، وما ذكرتموه في التعريف لا يفهمه إلاّ الأذكياء.

**الإعتراض الثاني:** الكمال الأوّل لا يفرض إلاّ لما يكون حدوثه على التدريج، وسيأتي بطلانه. [3]

**الإعتراض الثالث:** هب أنّ الحدوث يسيراً يسيراً غير ممتنع، لكن الكمال الأوّل ممّا لا يمكن تصوّر ثبوته إلاّ في الشيء الذي يفرض حدوثه على سبيل التدريج فإن كان تصوّر الحدوث على التدريج متوقفاً على تصور الحركة على ما يعتقد أصحاب أرسطو، فقد فسد هذا التعريف. و إن لم يكن متوقفاً عليه كان تعريف الحركة ابتداءً بأنّها الحدوث على التدريج أولى من هذه التطويلات.

---

١. توضيحه: أنّ الجسم المتمكّن في مكان مثلاً إذا قصد التمكن في مكان آخر ترك المكان الأوّل بالشروع في السلوك إلى المكان الثاني حتى يتمكن فيه. فللجسم وهو في المكان الأوّل، كمالان هو بالنسبة إليهما بالقوة. وهما السلوك الذي هو كمال أوّل والتمكن في المكان الثاني الذي هو كمال ثان. فالحركة وهي السلوك، كمال أوّل للجسم الذي هو بالقوة بالنسبة إلى الكمالين، لكن لا مطلقاً بل من حيث إنّه بالقوة بالنسبة إلى الكمال الثاني، لأنّ السلوك متعلّق الوجود به. راجع العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة:٢٠١. وانظر هذا التعريف في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الأول من طبيعيات الشفاء؛ رسالة الحدود لابن سينا؛ الآمدي، المبين؛ العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد:١٢٩؛ التحصيل:٤٢١(الفصل الثاني عشر من المقالة الثانية من علم ما بعد الطبيعة)؛ إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد:٢٧٣.

٢. راجع الملخص للرازي كما في شرح المواقف٦:١٩٥؛ شرح المقاصد٢:٤١١.

٣. بعد قليل في: البحث الثاني في إمكان الحصول التدريجي.

وفيه نظر، لأنّا نمنع من معرفة حقيقة الحركة وتصوّر ذاتها، بل المتصوّر لنا بعض عوارضها، كما في النفس. وكون الشيء لا يتصوّر ثبوته إلاّ في الشيء، لا يستدعي توقّف تصوّره على تصوّر ذلك الشيء، بل قولنا: «كمال أوّل» يتوقّف على معرفة الزمان، لأنّ أقسام السبق قد عرفت عددها وليس المراد هنا إلاّ الزماني، فيدور.

والحقّ أن يقال: إنّ تصوّر الحركة ضروري وإن لزمها ما ذكرتم.

ونقل عن أفلاطون: إنّها خروج عن المساواة. وعنى بذلك كون الشيء بحيث لا يفرض آن من الآنات إلاّ ويكون حاله فيه بخلاف حاله في الآن الذي يكون قبله أو بعده، ولا يكون مساوياً لحالته السابقة أو اللاحقة.

و رسمها فيثاغورس بالغيرية، لأنّ حال الجسم في صفة من الصفات في كلّ آن مغايرة لحاله قبل ذلك الآن وبعده. [1]

---

١. وقال الشيخ بعد نقل هذه التعاريف وتزييفها: «و هذه رسوم إنّما دعا إليها الاضطرار وضيق المجال ولا حاجة بنا إلى التطويل في إبطالها ومناقضتها، فإنّ الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه.» الفصل الأوّل من ثانية الأوّل من طبيعيات الشفاء١ :٨٣. راجع أيضاً المباحث المشرقية١: ٦٧١؛ الأسفار٣:٢٦.

# البحث الثاني
# في إمكان الحصول التدريجي

نازع أفضل المتأخرين في ذلك [1]، وذهب إلى امتناعه. واستدل عليه بأنّ: «الشيء إذا تغير فذلك التغيّر إنّما يكون لحصول شيء فيه أو لزوال شيء عنه، إذ لو لم يحدث فيه شيء ما كان موجوداً أو لم يزل عنه شيء ممّا يكون موجوداً، وجب أن يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبله فلا يكون فيه تغير وقد فرض فيه تغيّر، هذا خلف.

فإذن كلّ شيء متغير فلابدّ له من حدوث شيء فيه أو زوال شيء عنه فليفرض أنّه حدث فيه شيء، فذلك الحادث قد كان معدوماً ثمّ صار موجوداً ـ تحقيقاً للحدوث ـ وكلّ ما كان كذلك فلوجوده ابتداء بالضرورة وذلك الابتداء غير منقسم، وإلاّ لكان أحد جزئيه هو الابتداء لا هو، فذلك الذي حدث إمّا أن يكون في ابتداء وجوده موجوداً أو لا يكون، فإن لم يكن فهو بعد في عدمه لا في ابتداء وجوده، وإن حصل له وجود فلا يخلو إمّا أن يكون قد بقى منه شيء بالقوّة أو لم يبقَ، فإن لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في أوّل حدوثه، فهو حاصل دفعة لا يسيراً يسيراً، وإن بقي منه شيء بالقوّة فذلك الذي بقى إمّا أن يكون عين الذي وجد، وهو محال، لاستحالة أن يكون الشيء الواحد موجوداً معدوماً دفعة واحدة،

---

1. وقد ذكر بهمنيار هذه الشبهة عمّن سبقه من الأقدمين وأبطلها، كما في الأسفار٣: ٢٧.

وإمّا أن يكون غيره فحينئـذٍ الذي حصل أوّلاً فقد حصل بتمامـه، والذي لم يحصل فهو بتمامـه معدوم، فليس هنـاك شيء واحد له حصـول على التدريج، بـل هناك أمور متتالية.

فـالحاصل: أنّ الشيء الأحـديّ الذات يمتنـع أن يكـون له حصـول[1] إلاّ دفعة، بل الشيء الـذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال حصولـه على التدريج، على معنى أنّ كلّ واحدٍ من تلك الأفـراد الحقيقية إنّما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر. وأمّا على التحقيق فكلّ ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة، وما لم يحدث فهو بتمامه دفعة لم يحدث بل هو معدوم». [2]

و الأوائل منعوا من كون الحادث ابتداءً من نـوعه، فليس لابتداء الحركة آن فيه حركة، ولا لابتداء الزمان زمان. وبالجملة فالأشياء عندهم تنقسم إلى ما يوجد في آن وهو ما يوجد دفعة كالجوهـر والأعراض القارّة.و منها مالا يمكن وجوده إلاّ في زمان فأيّ شيء فرضت منه لابدّ وأن يطابقه زمان، ولا يمكن أن يوجد فيه شيء يكون أقل ما يمكـن، وإلاّ لزم الجزء الذي لا يتجزأ، وهو عنـدهم محال. فالبحث معهم يقع في هذا أوّلاً، وقد أبطلنا قواعدهم فيه.

---

١. ق:«حصوله».

٢. المباحث المشرقية١: ٦٧١ـ ٦٧٢. راجع أيضاً شرح الإشارات٣: ١٨٨.

# البحث الثالث
# في تحقيق مفهوم الحركة

قال الرئيس : الحركة اسم لمعنيين: [1]

**الأوّل:** الأمر المتصل المعقول للمتحرك الممتد في أوّل المسافة إلى آخرها.

**الثاني:** كون الجسم متوسطاً بين المبدأ والمنتهى للمسافة بحيث أيّ آن فرضته

---

١. وفي شرح المواقف إسناد هذا القول إلى أرسطو، فراجع ٦: ١٩٧. وانظر كلام الرئيس في الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء. ولخّصه بهمنيار في التحصيل: ٤١٩، والرازي في المباحث المشرقية ١: ٦٧٢ـ ٦٧٣، والمصنف في إيضاح المقاصد: ٢٧٤. ونقله صدر المتألهين في الأسفار ٣: ٣١ـ٣٢. ومن هنا نشأ البحث حول الحركة التوسطيّة والقطعيّة، فقيل بوجود الحركة بمعنى التوسط في الخارج دون القطع، وقيل بالعكس، وقيل بوجودهما معاً. وذهب السيد مير الداماد إلى وجود كلتا الحركتين في الخارج وأقام عليه ثلاثة براهين، وأنكر اسناد القول بنفي الحركة القطعية إلى كبار الفلاسفة، وقال: «لا تحسبنّ أحداً من رؤساء الفلاسفة ومعلميهم وأتباعهم المحصلين، مستنكراً...و وجود الحركات القطعية المتصلة جميعاً في ظرف الأعيان في وعاء وجودها، وهو الزمان الممتد المتصل الموجود في الدهر.» ونسب القول بقصر الوجود في الخارج على الحركة التوسطية إلى شرذمة من المقلدين، واستشهد بكلمات للشيخ لإثبات أنّه قائل بوجود الحركة القطعية في الخارج أيضاً. راجع القبسات: ٢١١.

وقد فرّق بين الحركتين وذكر أُموراً لتمييزهما، منها: أنّ الحركة التوسطية راسمة للزمان، والحركة القطعية واقعة في وعاء الزمان، وأنّ الأُولى تكال بالآن السيال، والثانية تقدّر بالزمان. راجع المصدر نفسه: ٢٠٥ـ٢٠٦.

يكون المتحرك فيه في حدّ من الحدود المفروضة للمسافة لا يكون قبله ولا بعده في ذلك الحدّ. [١]

**أمّا الأوّل:** فلا وجود له في الأعيان، لأنّ المتحرك مادام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها، وإذا وصل فقد انقطعت الحركة وانتهت.

فإذن لا وجود له عيناً، بل في الذهن، فانّ للمتحرك نسبتين: نسبة إلى المكان الذي تركه ونسبة إلى المكان الذي أدركه، فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأوّل في الخيال ثمّ ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني قبل زوال الصورة الأُولى عن الخيال، اجتمعت الصورتان في الخيال، فيشعر الذهن حينئذٍ بهما معاً على أنّهما شيء واحد، وأدرك أمراً ممتداً من أوّل المسافة إلى آخرها، وليس في الخارج لهذه الحركة وجود ألبتة. [٢]

**وأمّا الثاني:** فهو أمر موجود في الخارج مستمر مادام الشيء يكون متحركاً، ولا حصول له في شيء من حدود المسافة إلاّ آناً واحداً، فانّه لو استقر في حدّ واحد أكثر من ذلك لكان ذلك الحدّ منتهى حركته فيكون حاصلاً في المنتهى لا في المتوسط بين المبدأ والمنتهى، وليس في هذه الحالة تغيُّر أصلاً، بل قد تتغير حدود المسافة بالعرض، لكن ليس كون المتحرك متحركاً لأنّه في حدّ معيّن من الوسط، وإلاّ لم يكن متحركاً عند خروجه منه ولا بعد دخوله فيه بل هو متحرك، لأنّه متوسط على الصفة المذكورة وتلك الحالة ثابتة في جميع حدود ذلك الوسط، وهذه الصورة توجد في المتحرك وهو في آنٍ، لأنّه يصحّ أن يقال في كلّ آن يفرض أنّه في حدّ متوسط لا قبله ولا بعده فيه.

---

١. هكذا عرفها التفتازاني في شرح المقاصد٢:٤١١، والجرجاني في التعريفات:١١٥.

٢. وقال بهمنيار بعد ذكر هذا المعنى للحركة: «فذلك ألبتّة لا يحصل للمتحرك بالفعل، بل إنما هو أمر يحصل في العقل.» التحصيل: ٤٢٢.

وقولهم: «كلّ حركةٍ في زمان» إن عنوا بها [١] الأمر المعقول المتصل فهو في الزمان، ووجودها فيه على سبيل وجود الأُمور في الماضي، لكن يفارقها بأنّ الأُمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضراً فيه، وهذا ليس كذلك، لاستحالة تحقّقه في آنٍ ما من آنات الماضي.

وإن عنوا به المعنى الثاني ـ وهو الحركة بمعنى التوسط ـ فكونه في الزمان لا على معنى أنّه تلزمه مطابقة الزمان، بل على معنى أنّه لا تخلو من حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان فلا ينفك من حدوث زمان. ولأنّه [٢] ثابت في كلّ آن من ذلك الزمان فيكون ثابتاً في هذا الزمان بواسطة.

واعلم أنّ الماهية إنّما تتشخص بأُمور خارجية، وتلك الأُمور هنا: وحدة الموضوع والزمان وما فيه الحركة، فإذا اتحدت هذه الثلاثة يتشخص الحصول الذي هو الحركة، فتكون الحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين مبدأ بالشخص ومنتهى بالشخص لموضوع واحد بالشخص في زمان واحد في نوع واحد، وهذا المعنى أمر واحد موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان كسائر الأعراض. فإذا افترضت للمسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك إليها يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولاً في ذلك الوسط، لكن صيرورته حصولاً في ذلك الوسط أمر زائد على ذاته الشخصية. فإذا خرج الجسم عن ذلك الحدّ فقد زال كونه حاصلاً في ذلك الوسط، وما زال كونه حاصلاً في الوسط بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى فلا جرم تلك الحركة باقية بالشخص لكن زال عنها عارض من عوارضها. ثمّ لا يمكن تعاقب آحاد هذه العوارض، لأنّ تعاقبها إنّما يكون بتتالي النقط في المسافة والآنات في الزمان، ولمّا امتنع ذلك امتنع تتالي هذه العوارض.

---

١. أي بالحركة.

٢. في بعض نسخ الشفاء: «لا أنه».

فظهر أنّ الحركة كسائر الأعراض في أنّ لها وجوداً في الآن ووجوداً في الزمان بالوجه الذي ذكرناه.

ففي قوله: «الحصول في الوسط كلّي، وذلك لا يوجد في الأعيان»، فنقول: ذلك التوسط إنّما تكون فيه كثرة عددية إذا كانت في المسافة كثرة عددية، حتى يقال: الذي وجد في هذا الحدّ من المسافة غير الذي وجد في الحدّ الآخر لكن المسافة متصل واحد، فلا تكون القُطُوع والحدود فيه واجبة الحصول، فإذا لم تحصل لم تكن هناك إلاّ مسافة واحدة، فلا يكون ذلك التوسط بين ذلك المبدأ وذلك المنتهى لذلك المتحرك في ذلك الزمان في النوع الواحد إلاّ أمراً واحداً بالعدد، لأنّ الجزئي ما يمنع نفس مفهومه الشركة، فهو إذن جزئي.[1] وإمكان فرض الأجزاء فيه لا يجعله كلياً، فإنّ إمكان فرض الأجزاء في الشيء لا يجعله كلياً، كالخط يمكن فرض أجزاء كثيرة فيه مع تشخصه، بل المعتبر في كلية الشيء إمكان فرض الجزئيات.

واعلم أنّ هذا الكلام تصريح من الشيخ بأنّ الحركة المفتقرة إلى مطابقة الزمان ليس موجودة في الخارج، بل في الذهن، وأنّ الحركة الموجودة في الخارج آنية، وإن كانت لا توجد إلاّ في زمان لا على معنى مطابقتها للزمان، بل انّها لا توجد إلاّ وأن يسبقها زمان.

واعترض[2]، بأنّ ما لا وجود له في الخارج بل في الذهن كيف يتقدر بالزمان الموجود في الأعيان؟ بل الحركة عند الشيخ محلّ للزمان وعلّته، وكيف يمكن أن يكون المعدوم محلاً للموجود وعلّة له؟ اللّهمّ إلاّ أن يقال: الزمان لا وجود له في

---

١. ونفس مفهوم التوسط المذكور مع وحدة الموضوع وا لزمان وما فيه وما إليه بالعدد يمنع من وقوع الشركة فيه، فهو إذن أمر جزئي. المباحث المشرقية ١: ٦٧٥.

٢. ذكره الرازي في المباحث ١: ٦٧٣ـ ٦٧٤.

الخارج بل في الذهن، والشيخ غير قائل بهذا المذهب.

وأيضاً كيف يكون وجود الحركة بـا لمعنى الأوّل في الزمان على سبيل الوجود في الماضي مع الإعتراف بـأنّ حصول الشيء في الماضي هـو أن يكـون قـد كان لـه حصول في آن من الآنات الماضية مع أنّه ليس لهذه الحركة وجود أصلاً ؟

# البحث الرابع
# في أنّ الحركة وجودية [1]

الضرورة قاضية بأنّ الحركة وجودية [2]. و قد نازع زينون الحكيم [3] وبارمنيدس [4] وغيرهما في وجودها، واستدلوا بوجهين:

---

١. راجع المعتبر في الحكمة ٢: ٣٠؛ المطالب العالية ٤: ٢٨٨؛ نقد المحصل: ١٨٤؛ إيضاح المقاصد: ٢٧٣. ويقول ابن سينا: «فمن الناس من منع... وجود الحركة. أما من أبطل الحركة المكانية والوضعية فلا كثير فائدة لنا في الاشتغال بمناقضته، وإن كانت العادة قد جرت بها.» الفصل الأوّل من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء.

٢. قال أبو البركات البغدادي: «...إنّ هذه الحركة موجودة فإنّه من الأشياء الظاهرة المحسوسة. وأمّا كيف وجودها وعلى أيّ نحو هو وأيّ معنى يفهم منه ففيه نظر لطيف.» المعتبر في الحكمة ٢: ٣٠.

٣. زينون الإيلي (٤٩٠-٤٣٠) هو تلميذ بارمنيدس. وله أربع حجج ضد الحركة: الأُولى تسمى حجّة القسمة؛ الثانية وهي تمثيل للأُولى تسمّى حجّة أخيل، الثالثة تسمّى حجّة السهم، الرابعة تسمّى حجّة الملعب. ويستنتج منها وهمية الحركة. راجع يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية: ٣٠.

قال أرسطو: «وحجج زينون في الحركة، التي يعسُر حلُّها أربع» وسمّى الثانية بحجة أخلوس. وقال الشارح: إنّه اسم رجل كان سريع الاحضار (= العدو)، وزينون يمثل به في حجته. راجع أرسطوطاليس، الطبيعة ٢: ٧١٣.

٤. في النسخ: «برمايندس»، وما أثبتناه من تاريخ الفلسفة اليونانية.

ولد في إيليا ويقال إنّه تتلمذ لأكسانوفان. وضع كتابه «في الطبيعة» شعراً، فكان أوّل من نظم الشعر في الفلسفة. و كتابه قسمان: الأوّل في الحقيقة، أي الفلسفة. وا لثاني في الظن، أي العلم الطبيعي. المصدر نفسه: ٢٨. وانظر آراءه في الحركة في كتاب أفلاطون المحاورات الكاملة، ج ٢، محاورة بارمنيدس، تعريب شوقي داود تمراز.

**الوجه الأوّل:** لو كانت الحركة موجـودة لكانت إمّا أن تقبل القسمة دائماً أو لا تكون كذلك. والتالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله، والشرطية ظاهرة.

وأمّا بطلان الأوّل: فلأنّ الحركة إمّا أن لا يكون لها وجود في الحال أو يكون، فإن لم يكن لم تكن الحركة موجودة مطلقـاً، لأنّ ما لا وجود له في الحال لا وجود له في الماضي ولا في المستقبل، لأنّ الماضي هو الذي كان موجوداً في وقت كان حاضراً فيه، والمستقبـل هو الـذي سيحضر في وقت، فإن استحـال أن يكون لـه وجود في الحال استحال أن يكون ماضياً ومستقبلاً، وهو نفي للحركة بالكلية.

وإن كان لها وجود في الحال فذلك القدر الحاضر منه في الحال إمّا أن يكون منقسماً أو لا، والأوّل محال، لأنّ أحد نصفيـه لا يكون سـابقاً على النصـف الآخر، لأنّ الأجـزاء المفترضـة في الحركـة منقضية غير مستقـرة فحينئـذٍ لا يكـون الحاضر حاضراً، هذا خلف، بل يكون بعضه ماضياً أو مستقبلاً وبعضه حاضراً.

وأيضاً فإمّا أن لا يحضر منه شيء أصلاً وهو القسم الأوّل. أو يحضر بعضه، فيعود الكلام في ذلك البعض أنّه منقسم.

فيثبت أنّ الحاضر من الحركـة غير منقسم، والذي يحصل عقيبـه أيضاً غير منقسم، فتكون الحركة مركبة من أُمور متتالية غير قابلة للقسمة، وذلك أيضاً محال لوجهين:

**الأوّل:** ذلك الجزء من الحركة يقع على مسافـة منقسمة لما عرفت من بطلان الجوهر الفـرد فتكون الحركـة إلى نصفها نصف الحركـة إلى كلّها، فـذلك الجزء من الحركة منقسم.

**الثاني:** لو قدرنا تركب المسافـة من الأجزاء التي لا تتجزأ فإذا تحرك جزء من جزء إلى جزء آخر فالحركة إن حصلت حالـة كونه ملاقياً لتمام الجزء المتحرك عنه، فهو محال لأنّه حينئذٍ لم يتحرك. أو عند كونـه ملاقياً لتمام الجزء المتحرك إليه، وهو

محال لأنّه حينئـذٍ قد انقطعت الحركـة. أو فيما بينهما فتكون المسـافة منقسمـة أبداً والحركة عليها منقسمة.

و بهذا يبطل ما ظنَّـه بعض المتأخريـن من أنّ الحركة عبارة عـن حصولات متعاقبـة في حدود من المسـافات متتاليـة، لأنّ كلّ واحدٍ من تلـك الحصولات إن وجد أكثـر من آن واحد كان لكلّ واحـد منها حصولات مستقرة فـلا يكون شيء منها حركـة، وإن لم يوجد الواحد منهـا أكثر من آن واحد فهناك أُمور آنيـة متتالية فيلزم تتـالي الآنات، وهو بـاطل. ولأنّ كلّ واحدٍ من تلـك الحصولات ليس كمالاً أوّلاً بل هو الكمال الثاني، لأنّ الحركة هـي السلوك إلى الحصول في حدّ [1] معيّن لا أنّه نفس ذلك الحصول.

**الوجه الثاني**: الحركة إمّـا أن تكون عبارة عن المماسـة الأُولى، أو عن المماسة الثانية، أو مجموع المماستين، أو انتقال الجسم من أحدهما إلى الآخر.

والأوّل باطل، لأنّه بعد لم يتحرك.

والثاني بـاطل أيضـاً، لأنّ الحركة قد انتهـت. وأيضاً لـو كانت الحركـة هي المماسة لكان متى حصلت المماسة حصلت الحركة، وليس كذلك.

والثالث باطل لوجهين:

**الأوّل**: أنهّما لا يـوجدان معـاً، فإذا كانـت الحركة عبـارة عنهما وجب أن لا يكون للحركة وجود أصلاً.

**الثاني**: المماسة الأُولى هي التي عنهـا الحركة، والمماسة الثانيـة هي التي إليها الحركة، والضرورة قاضية بأنّ الحركة ليست هي نفس ما عنه الحركة أو إليه الحركة. ولأنّه لو كان كذلك لزم تتالي الآنات وتشافع النقط.

---

١. في المباحث: «حيّز».

والرابع باطل، لأنّ انتقال الجسم من مماسة إلى أُخرى معناه اتصافه بإحداهما بعد اتصافه بالأُخرى، وقد بيّنا أنّ اتصاف الجسم بما يحل فيه ليس أمراً ثبوتياً بل هو ذهني إعتباري . وبتقدير كونه ثبوتياً إلاّ أنّه لا يكون ذلك الثبوتي الذي حصل حركة، لأنّه نهاية الحركة ونهاية الحركة ليست حركة.

والجواب: أنّ هذا استدلال في مقابلة الضرورة، فلا يكون مسموعاً.

وأيضاً جاز أن ينقسم إلى أجزاء لا تتجزأ، كما هو الحقّ من إبطال أدلّة الحكماء في نفي الجوهر.

سلّمنا، لكن الحركة ليست موجودة إلاّ في الماضي أو المستقبل، أمّا الحال فهو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان، وما ليس بزمان لا تكون فيه حركة، لأنّ كلّ حركة في زمان.و المماسة لا يمكن أن يقال :إنّها عدمية. فالحركة عبارة عن الانتقال من المماسة الأُولى إلى الثانية، وكلّ ما يفرض ثانياً فانّه مسبوق بمماسة قبلها، وهكذا إلى ما لا يتناهى عندهم.

# البحث الخامس
# في وجود السكون وباقي الأنواع

ذهب المتكلّمون إلى أنّ السكـون أمر ثبوتي في الأعيان كالحركـة، لأنّه عبارة عن: حصول الجسـم في المكان أكثر من زمـان واحد، والحركة حصولـه في المكان زمانـاً واحداً عقيـب حصوله في مكـان آخر. فـالماهية واحـدة وإنّما افترقا بـالبقاء وعـدمه وليـس البقاء معنـى زائداً، ولو كـان لم يؤثـر في تماثل الحقيقـة، كـالصبي والرجل.[1]

قال أفضل المتأخّرين[2]:«السكون عند المتكلّمين حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد».[3]

قال أفضل المحقّقين:«هذا يقتضي أن تكون الحركة التي تكون قبل السكون سكوناً بعينه. والصواب أن يقال: هو الحصول في حيز بعد حصوله في ذلك الحيز

---

١. قال النيسابوري:«إنّ الكون إن بقى وقتين سُمّي سكوناً، وإن طرأ عليه ضد فنفاه وانتقل به الجوهر إلى جهةٍ ثـانية، فهذا الثـاني يكون حركـة، ويكون الأوّل من جنسهـا أيضاً.» التوحيـد:٧٦؛ راجع أيضـاًمقـالات الإسـلاميين: ٣٤٦؛ ابـن حـزم، الفصـل ٥: ١٧٥؛ الفرق بين الفـرق، ذكـر النظامية:١٣٨؛ البغدادي، أُصول الدين: ٤٠و٤٦.

واستدل الرازي بهذا الوجه ووجوه أُخرى لإثبات أنّ السكون صفة موجودة بعد إبطال حجج المتكلّمين وبيان ضعفها لإثبات المدعى. راجع المطالب العالية٤: ٢٨٣ ومايليها

٢. أُنظر كلام الرزاي والطوسي في نقد المحصل:١٤٩ـ١٥٠.

٣. قال الطوسي: «وقد قال هو ذلك بعينه في آخر هذا الفصل.» المصدر نفسه.

بعينه، حتى تخرج منه الحركة». [١]

و معناه أنّا إذا أخذنا الحصول في المكان أكثر من زمان تعتبر البداية من الآن الثاني كان الحصول الأوّل يصدق عليه أنّه حصول الجسم في المكان الواحد أكثر من زمان واحد فكان سكوناً.

«وأمّا الاجتماع فهو: حصول الجوهرين في حيّزين ولا يمكن أن يتخلّلهما ثالث. والإفتراق كونهما بحيث يتخلّلهما ثالث».

قال أفضل المحقّقين: «ينبغي أن يحدّ الإجتماع بحيث يختص بجوهر واحد، والذي قاله يفهم منه أن يكون لجوهرين حصول واحد، لأنّه قال: حصول الجوهرين. والصواب أن يقال: هوحصول الجوهر في الحيز بحيث لا يمكن أن يتخلل بينه وبين جوهر [٢] آخر ثالث».

و إذا عرفت مفهومات هذه المعاني، فنقول: إنّها وجودية. إمّا لما سبق من أنّ الحصول في المكان أمر واحد في الجميع ثبوتي ولا تختلف الأنواع التي تحته إلاّ بالعدد، إذ المميزات فيها أُمور عارضة، كالثبات وعدمه في الحركة والسكون ومماسة الجسم لغيره وعدمها. أو نقول: إنّ الجسم لم يكن على حال من هذه الأحوال ثمّ يصير عليها، فيكون غير متحرك ثمّ يصير متحركاً، ويكون غير ساكن ثمّ يصير ساكناً، ويكون غير مجتمع ثمّ يصير مجتمعاً، ويكون غير متفرق ثمّ يصير متفرقاً، والتغير من أمر إلى أمر يستدعي وجود الصفة.

لا يقال: هذا ينتقض بأنّ الباري تعالى كان عالماً بأنّ العالم سيوجد ثمّ صار عالماً بأنّه موجود. وكذا لم يكن رائياً للعالم لاستحالة رؤية العدم ثمّ صار رائياً. ولم يكن فاعلاً للعالم ثمّ صار فاعلاً؛ والفاعلية تمتنع أن تكون صفة حادثة،

---

١. في بعض نسخ المحصل: «حيز واحد».

٢. في المصدر: +[حيّزه] قبل «جوهر».

وإلّا لافتقرت إلى احداث آخر ويلزم التسلسل.

وأيضاً التغيّر يكفي في تحقّقه كون إحدى الحالتين ثبوتية، وأنتم ادعيتم أنّ الحركة والسكون كلاهما ثبوتيان.

لأنّا نقول: تغيّر الإضافات لا يوجب تغيّر الذات والصفات. والحركة والسكون نوع واحد، لأنّ المرجع بهما إلى الحصول في الحيّز، إلّا أنّ الحصول إن كان مسبوقاً بحصول آخر كان حركة، وإن كان مسبوقاً بالحصول في ذلك الحيز كان سكوناً، وإذا اتحدا في الماهية وكان أحدهما ثبوتياً كان الآخر كذلك بالضرورة. وبهذا الطريق ثبت أنّ الكون المبتدأ ثبوتي.

وإنّما احتاج المتكلّمون إلى أنّ السكون ثبوتي لبناء مسألة الحدوث عليه.

والأوائل جعلوا السكون أمراً عدمياً هو عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك[1]، فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم والملكة عندهم.[2] وعند المتكلمين تقابل الضدية.[3]

واعلم أنّ التحقيق منا: أن نقول للساكن حالتان: إحداهما حفظ النسب إلى الأُمور الثابتة وبقاؤها على وتيرة واحدة، والثانية عدم الحركة عنه مع أنّه من شأنه أن يتحرك. فإن جعلنا السكون عبارة عن الأوّل فهو أمر ثبوتي، وإليه أشار المتكلّمون[4]، وجعلنا الثاني لازماً للأوّل. وإن جعلناه عبارة عن الثاني كان أمراً

---

١. راجع طبيعيات النجاة، فصل في الحركة: ١٣٤؛ الفصل الرابع من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء؛ التحصيل: ٤٢٩. وكذا عرفها أبو البركات في المعتبر٢: ٣٠و ٤٠.

٢. قال الشيخ: «إنّ المشهور من مذهب الطبيعيين أنّ السكون مقابلته للحركة هي مقابلة العدم للقنية، لا مقابلة الضد.» المصدر نفسه.

٣. راجع النيسابوري، التوحيد: ١٣٢؛ أنوار الملكوت: ٢٤(في تعريف السكون).

٤. وهو مختار الطوسي أيضاً في تجريد الاعتقاد، حيث قال: «والسكون حفظ النِّسب فهو ضد.» كشف المراد: ٢٧١.

عدمياً. فتصير المنازعة هنا لفظية، لاعتراف الفريقين بثبوت هاتين الحالتين.[١] فلكلّ أحد أن يطلق السكون على أيّهما شاء، لكن الحكماء جعلوه عبارة عن الثاني لوجهين:[٢]

**الوجه الأوّل:** لا شكّ في التقابل بين الحركة والسكون، وهذا التقابل إنّما يكون لو فهمنا من لفظ السكون الأمر العدمي لا الوجودي، وذلك لأنّ المتقابلات يجب أن تكون حدودها متقابلة. فلا يخلو إمّا أن نحدّ الحركة أوّلاً ثمّ نطلب للسكون حدّاً يقابل حدّها أو بالعكس.

فإن كان الأوّل فقد حددنا الحركة بأنّها كمال أوّل لما بالقوة، فهنا ألفاظ ثلاثة: الكمال، والأوّل، والقوة، فلابدّ أن نأخذ في حدّ السكون ما يقابل أحدها. فإذا جعلنا السكون أمراً ثبوتياً وجب حفظ الكمال على حاله. ثمّ إمّا أن نأخذ مقابل الأوّل، فنقول: السكون كمال ثانٍ لما بالقوة فيلزم أن تكون قبل كلّ سكون حركة، وإلاّ لم يكن السكون ثانياً. أو نأخذ مقابل الثاني، فنقول: السكون كمال أوّل لما بالفعل فيلزم أن تكون بعد كلّ سكون حركة، وإلاّ لم يكن السكون أوّلاً. ولمّا لم يقتضِ مفهوم السكون أحد الأمرين بطل الحدّان المذكوران وبقي أن يورد في رسم السكون مقابل الكمال، وهو الأمر العدمي.

و إن رسمنا السكون أوّلاً وعنينا به الأمر الثبوتي وهو حصوله في الحيز لم يمكننا أن نرسمه إلاّ بما يشعر باستمرار ذلك الحصول، وذلك غير ممكن إلاّ بذكر الزمان أو لواحقه، مثل أن نقول: إنّه الحصول في المكان الواحد زماناً وأكثر من

---

١. قال المصنف في مناهج اليقين: «والأوائل و إن قالوا بكون السكون عدمياً لكنّهم يثبتون صفةً أُخرى هي الوضع ويجعلونها وجوديةً. ونحن لا نعني بالسكون إلاّ هذا.» ص ٦٠(المطلب الثالث: في السكون).

٢. راجع المصدر نفسه؛ المباحث المشرقية١: ٧١٢.

آن، أو الحصول في المكان بحيث يكون قبله وبعده فيه، وكلّ ذلك ممّا لا يعرف إلاّ بالزمان الذي لا يعرف [إلاّ ] بالحركة التي وصفنا أنّها لا تعرف إلاّ بعد معرفة السكون، فيدور. ولمّا بطل ذلك تعين جعل رسم الحركة أوّلاً ثمّ يطلب منه رسم السكون بحيث يكون مقابلاً له، وذلك لا يمكن إلاّ إذا كان السكون عدمياً.

**الوجه الثاني:** لكلّ حركة من الحركات سكون يقابلها، فللنمو سكون يقابله وللاستحالة سكون يقابلها، وكما أنّ السكون المقابل للاستحالة ليس هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير، فكذلك السكون المقابل للانتقال ليس هو الأين المستمر بل عدم التغير في الأين. [١]

وفيه نظر، لأنّ التعريف الذي ذكروه للحركة ليس تعريفاً حدياً بل رسمياً، ولا يجب التطابق بين الرسم والمرسوم في الثبوت والانتفاء.

سلّمنا، لكن لِمَ لا يعرف السكون بأنّه كمال ثانٍ؟ ولا يستلزم سبق حركة، بل سبق حصوله في المكان، ونحن نقول بموجبه فانّ السكون هو الحصول الثاني ولا شكّ في سبقه بالحصول الأوّل.

سلّمنا لكن لِمَ لا نقول في تعريفه: إنّه كمال أوّل لما بالفعل؟ وذلك لا يستلزم عين الحركة، بل يستلزم تعقب كمال بعده إمّا حركة أو سكون ولا شكّ فيه.

سلّمنا، لكن التقابل المأخوذ لا يجب أن يكون بالعدم والوجود، بل يكفي تقابل الضدية.

والزمان ضروري التصور.

سلّمنا، لكن لا نعرف الحركة من الجهة التي بها عرفنا السكون، وإذا اختلفت الجهتان فلا دور.

---

١. وبالجملة فهذا بحث لفظي. المباحث المشرقية ١: ٧١٣.

ولا نجعل عدم التغير في الأيـن هو السكون، بل استمـرار الأين، وهو غير الأين المستمر.

والتحقيق في هذا ما قدّمناه نحن أوّلاً.

# البحث السادس
# في الأُمور التي تتعلّق بها الحركة [١]

اعلم أنّ الحركة تتعلّق بأُمور ستة:

**الأوّل** : المتحرك. [٢]

**الثانــي** : المحرك. [٣]

**الثالـث** : ما فيه الحركة. [٤]

**الرابـع** : ما منه الحركة. [٥]

**الخامس** : ما إليه الحركة. [٦]

**السادس** : الزمان. [٧]

---

١. راجع أرسطوطاليس، الطبيعة، تحقيق عبد الرحمن البدوي، ٢: ٤٩٢؛ الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء١: ٨٧؛ التحصيل:٤٢٣؛ المعتبر في الحكمة٢: ٣٣؛ المباحث المشرقية١: ٦٧٦؛ كشف المراد: ٢٦٢؛ مناهج اليقين:٥٧؛ شرح المواقف٦:٢٢٩؛ شرح المقاصد٢: ٤١٤.

٢. وهي العلّة القابلية والموضوع الذي له الحركة، أو المحل الذي تقوم به الحركة.

٣. وهي العلّة الفاعلية والفاعل الذي به الحركة.

٤. وهي المسافة وهي المقولة.

٥. وهو مبدؤها.

٦. وهو منتهاها.

٧. وهو المقدار الذي تتقدر به الحركة.

فهنا مسائل:

## المسألة الأُولى: في المتحرك

الحركة عرض من الأعراض لا توجد إلاّ في محلّ يقوّمها كغيرها من الأعراض، فذلك المحلّ هو المتحرك فلابدّ منه في كلّ حركة. وقد سبق البحث في أنّ الحالّ في المتحرك هل هو متحرك أم لا؟ الحقّ أنّه متحرك بالعرض لا بالذات.

ثمّ إن جعلت الحركة ما تكون مبدأ المفارقة منه فليس بمتحرك. وإن جعلت أعمّ و هي المباينة للأُمور الثابتة فهو متحرك.

والحاوي في الفلكيات كالمحيط يحرك ما تحته كفلك البروج، إمّا لتشبث أجزاء أحدهما بأجزاء الآخر، أو لأنّ كلّ واحدٍ من أجزاء المحوى له مكان خاص في الحاوي إذا تحرك يتبعه. والعذران قالهما الحكماء مع أنّهما لا يستقيمان على مذهبهم.

وأجزاء المتحرك المتصل عند المتكلّمين متحركة، لأنّها موجودة فيه بالفعل، أمّا عند الأوائل فانّها غير موجودة بالفعل، وإنّما توجد بالفرض فقبل الفرض لا حركة لها ألبتة، إذ لا وجود لها أصلاً. والحركة وصف يستحيل ثبوته بدون ثبوت الموصوف، وإذا فرضها العقل فرض لها حركة لا عن جميع مكانها للاتصال بالكل، بل عن بعضه وهو الجانب المحاط بالهواء، أمّا باقي الأجزاء فإنّما تفرض لها حركة وتنمية بمعنى حركة المحوى في الحاوي، وإذا تحرك على نفسه حركة دورية وجب وجود نقطة في وسطه لا تتحرك هي المركز يتحرك المتحرك عليها، ولا يلزم وجودها بالفعل، بل بالفرض أيضاً.

## المسألة الثانية: في المحرك

لا يمكن أن يكون المحرك هو نفس المتحرك، فلا يتحرك الجسم لذاته من حيث هو جسم وإنّما يكون متحركاً بقوّة مودعة فيه أو في غيره. واستدلوا عليه بوجوه:

**الأوّل:** لو كان الجسم متحركاً لذاته لامتنع عليه السكون، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ معلول الذات من حيث هي ذات ـ من غير اعتبار حصول شرط أو زوال مانع ـ يبقى ببقاء الذات.

**الثاني:** لو تحرّك الجسم لذاته لكان كلّ جزء من أجزاء الحركة ثابتاً، لأنّ كلّ جزءٍ معلول الجسم والجسم ثابت ومعلول الثابت ثابت، فكلّ جزء مفروض في الحركة يكون ثابتاً، وإذا كان ثابتاً لم يكن للجزء الآخر حصول، فلا تكون الحركة موجودة، فلو كان متحركاً لذاته لم يكن متحركاً.

**الثالث:** لو كان الجسم متحركاً لذاته فإمّا أن يكون له مكان يلائمه أو لا يكون، فإن كان الأوّل وجب سكونه إذا حصل فيه، وإلاّ لكان المطلوب بالذات مهروباً عنه بالذات، هذا خلف، وإذا سكن بطلت الحركة وذاته موجودة فلا تكون الحركة ذاتية، لأنّ الذاتي يدوم بدوام الذات. وإن لم يكن له مكان ملائم لم يكن طالباً لشيء منها، وإلاّ لزم الترجيح من غير مرجّح، فلا يتوجه نحو شيء منها لذلك، فلا يكون متحركاً.

ولأنّه إذا لم يطلب مكاناً بعينه لم تكن حركته إلى جهة وجانب أولى من حركته إلى جميع الجوانب والجهات، فإمّا أن يتحرك إلى الكلّ وهو محال، أو لا يتحرك إلى شيء منها، فلا تكون ذاته مقتضية للحركة.

**الرابـع**: لو تحرك الجسم لانّه جسم لكان كلّ جسمٍ كذلك لاشتراك الكلّ في الجسمية، والتـالي باطل، فالمقـدّم مثله. وإن تحرك لأنّه جسـم مّا فالمحـرك هو تلك الخصوصية.

**الخامس**: الجسم من حيث هو متحرك قابل للحركة ونسبته إليها بالإمكان، ومن حيث هو محرك فاعل للحركة ونسبته إليها بالوجوب، فتكون نسبة الجسم إلى الحركة بالـوجوب والإمكان معاً وهـو محال، لأنّ الوجوب والإمكان متنـافيان فلا يجوز أن يكون القابل هو الفاعل، فالمحرك غير المتحرك.

**السادس**: المتحرك إذا حرك لم يخل إمّا أن يحرك لا بأن يتحرك أو بأن يتحرك، فإن حرك لا بأن يتحرك فالمحرك غير المتحرك، وإن حرك بأن يتحرك فتكون الحركة سابقة على نفسهـا لتقدم السبب على المسبب، فإذا كان فعله للحـركة بأن يتحرك كانت الحركة حال كونها علّة موجودة بالفعـل وحال كونها معلولة موجودة بالقوّة، فتكون الحركة بالقوّة والفعل معاً، وهو محال.

**السابع**: حركـة الجسم تتوقف على حركـة جزئه وجزؤه غيره فحـركة الجسم تتوقف على حـركة غيره والمتوقف على الغير ليـس بالذات، فحركـة الجسم ليست بالذات.

**واعترض على الأوّل**: [1] لِمَ لا يجوز أن يكـون بعض الأجسام يتحـرك لذاتـه ويمتنع عليه السكـون؟ فإن ادعيتم بطلان الثاني في كلّ جسـم، منعناه. ولا دليل عليه سوى تماثل الأجسام وهو ممنوع، فانّا لم نشاهد سكون كلّ جسم، بل البعض. وإن ادعيتم بطلانه في البعض، فمسلّم.

سلّمنـا ، لكن لِمَ لا يجوز أن تقتضي الحركـة لـذاتـه، لكنّـه يسكن بـاعتبـار

---

١. أُنظر الاعتراضات في المباحث المشرقية ١ : ٦٧٧ . والجواب عنها من صـدر المتألهين في الأسفار ٣: ٤٣.

القاسر؟ ولا نسلّم أنّ العلّة هنا غير موقوفة على حصول شرط أو زوال مانع . ومع هذا فانّه ينتقض بالطبيعة، فانّها لذاتها تقتضي الحركة ولا يجب دوام الحركة بدوامها.

لا يقال: الطبيعة إنّما تقتضي الحركة بشرط زوال حالة ملائمة، فإذا وصل إلى المكان الطبيعي حصلت الحالة الملائمة فزال شرط الحركة فعدمت الحركة وإن كانت الطبيعة باقية، لأنّ الأثر كما يعتبر فيه وجود الفاعل يعتبر فيه أيضاً حصول الشرائط وزوال الموانع، فانّ العلّة إذا كانت في إيجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الإيجاب عند فوات ذلك الشرط.

لأنّا نقول: إذا جوزتم ذلك في الطبيعة، فلم لا تجوزونه في الجسم؟ ويكون الجسم لذاته علّة للحركة، لكن بشرط حصول حال غير ملائمة فتنقطع الحركة عند زوالها.

وعلى الثاني: بالنقض بالطبيعة أيضاً، فانّها ثابتة ولا يجب ثبات أجزاء الحركة.

لا يقال: الطبيعة تحرك بشرط حال غير ملائم فتجدّد أجزاء الحركة لأجل تجدّد القرب والبعد من الحالة الملائمة.

لأنّا نقول: فقولوا مثله في الجسم بأن يكون يقتضي الحركة لذاته بشرط حصول حال منافرة حتى تتجدّد أجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة. وأيضاً ليس للحركة جزء بالفعل بحيث يصدر عن الجسم، بل الحركة أمر واحد متصل لا جزء فيها بالفعل بل بالفرض، كأجزاء الجسم، وإذا لم يكن موجوداً بالفعل استحال أن يكون معلولاً.

وعلى الثالث: بالنقض بالطبيعة أيضاً فإنّها تطلب بحركتها مكاناً معيناً وإذا وصلت إليه انقطعت الحركة، فلِمَ لا يجوز في الجسم ذلك؟

لا يقال: الطبيعة توجب الحركة بشرط زوال الحال الملائم، فإذا كان الجسم خارجاً عن المكان الملائم للطبيعة اقتضت الطبيعة الحركة إليه بشرط الحال الغير الملائم، فإذا وصل إليه وقف لفقد الشرط وحصول الحال الملائم.

لأنّا نقول: إذا جاز ذلك في الطبيعة فليجز في الجسم، ولم يبق لهم في العذر عن النقض بالطبيعة في هذه الوجوه الثلاثة، إلاّ بأن يقال: لو كان الجسم مقتضياً للحركة لوجب في كلّ جسم ذلك وهذا هوالوجه الرابع، فيبقى ذكر الوجوه الثلاثة ضائعاً لا فائدة فيها.

وعلى الرابع: بمنع تماثل الأجسام، فانّ كلّ جسم عندكم له مقدار هو كونه طويلاً عريضاً عميقاً، وله صورة جسمية هو امتداده القابل لهذه الأبعاد الثلاثة، وله هيولى قابلة للصورة.

أمّا الأبعاد الثلاثة فلا شكّ في تشاركها بين الأجسام كلّها، لكن ذلك هو المقدار وهو عارض ولا يلزم من الإشتراك في العارض الإشتراك في الحقيقة.

وأمّا الصورة الجسمية فلابدّ من إقامة البرهان على أنّها أمر واحد في الأجسام كلّها، لأنّ الصورة الجسمية لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية لهذه الأبعاد الثلاثة، لأنّ القابلية أمر نسبي والصورة من مقولة الجوهر فكيف يكون الجوهر عبارة عن أمر نسبي لا يعقل إلاّ بين شيئين؟ فالصورة إذن ماهية جوهرية تلزمها هذه القابلية، وتلك الماهية غير محسوسة ولا متصورة تصوراً أوّلياً حتى تعرف أنّها في جميع المواضع بمعنى واحد، لأنّ المحسوس والمتصور إنّما هو هذه الأبعاد الثلاثة وليست نفس الصورة الجسمية، بل اعراض ومقادير لا حيّز[1] لها. وإذا كانت الجسمية عبارة عن أمر تلزمه هذه الاعراض لم يعرف كونه واحداً في جميع ما يكون حاصلاً فيه أوّلاً، فإنّ الاشتراك في اللوازم لا يوجب الإشتراك في الملزومات،

---

١. في المباحث :«لاحقة».

فلعلّ الجسمية التـي في الحجر مخالفة في الحقيقة للجسميـة التي في الإنسان وإن اتفقتا في قبول الأبعاد.

وبالجملة فالجمهور لمّا لم يعلموا من الجسم إلاّ هذه الأبعاد والمقادير وكانت هذه الأبعاد والمقادير مشتركة بين جميع الأجسام، لا جرم حكموا بتماثل الأجسام. أمّا الفلاسفة الـذين أثبتوا أمراً زائداً على هذا الذي علمـه الجمهور جعلوه صورة جسمية، وهي أمـر مغاير للمقاديـر والأبعاد، والجسمية [1] أمر مادية قـابلية هذه المقادير والأبعـاد لم تكن تلك الماهية محسوسـة ولا متصورة بالبديهة، بـل لابدّ من تصحيحها بالبرهان فكيف يمكن ادّعاء الضرورة باشتراكها بين الأجسام؟

سلّمنا أنّ الصورة الجسمية مشتركـة بين الأجسام، فلِمَ قلتم إنّها مشتركة في المادة؟ ونسلّم أنّها لو اقتضت الصـورة الجسمية الحركة لتشاركـت الأجسام فيها، لكن لِمَ لا يجوز اسناد الحركة إلى المادة المخصوصة؟

و لنزده بيانـاً فنقول: الفلك غير قابل للكـون والفساد عندكم فيكـون ماله من الشكل والوضع والمقدار واجب الحصول لا يمكـن زواله، فذلك الوجوب إن كان لنفـس الجسمية وجب أن يكـون كلّ جسم كـذلك لتساوي جسميـة الفلك وغيره، فلمّا لم يلـزم أن يكون كـلّ جسم كذلـك فلِمَ لا يجوز مثلـه هنا ؟فيتحـرك بعض الأجسـام لجسميتـه ولا يجب اشتراك الأجسام في الجسميـة. وإن كان لأمـر مـوجود في الجسميـة زائد عليها، فـذلك الأمر إن لم يكـن لازماً للجسميـة لم يكن اللازم بسببـه لازماً لجسمية الفلك، وإن كان لازمـاً فلزومه إمّـا لنفس الجسمية أو لغيرها ويعود البحث، فلا ينقطع التسلسل إلاّ باعتبار أحد أمرين:

إمّا أن يقال: تلك الأشكال والصور والأعراض غير لازمة لجسمية الفلك، وحينئذٍ يلزم جواز الخرق والالتئام والكون والفساد على الفلك.

---

١. ج: «فالجسمية».

أو يقال: إنّها لازمة للجسمية إمّا بغير واسطة أو بواسطة ما يلزمها لا بواسطة ، مع أنّ تلك الأُمور غير مشترك فيها فكذلك المتحركية [١] يجوز أن تكون كذلك.

و أمّا إن قيل: تلك الملازمة ليست للجسمية ولا لما يلزم الجسمية، بل لما تحلُّ الجسمية فيه وهو المادة، فانّ تلك المادة لما كانت مخالفة لسائر المواد وكانت مقتضية للجسمية ولتلك الأشكال والأوضاع لزم من ذلك حصول الملازمة بين تلك الجسمية وبين تلك الأُمور.

وعلى هذا نقول: فلِمَ لا يجوز أن تكون لبعض الأجسام مادّة مخصوصة مخالفة لسائر المواد تقتضي لذاتها حركة مخصوصة، ولا يلزم إشتراك الأجسام في تلك الحركة؟

أمّا العناصر فلما كانت موادها مشتركة وكذا جسميتها واختلفت حركاتها وجب اسنادها إلى قوى مختلفة.

وأمّا الأفلاك فموادها مختلفة ومخالفة لمادة العناصر، وإلّا لصحّ عليها الكون والفساد والخرق والالتئام وهم قد منعوا منه، فجاز اسناد حركاتها إلى موادها.

و من جملة قواعد الحكماء التي اتّفقوا عليها: أنّ القوى المادية غير مؤثرة بل معدّة؛ فالجسم لمّا كان بأصل جسميته قابلاً لكلّ الأضداد فإذا اتصف ببعضها فلا بدّ فيه من قوّة مخصوصة توجد فيه وتجعله أولى لقبول ذلك الضدّ من غيره من الأضداد الممكنة الثبوت له، وإلّا لم يكن حصول ذلك الضدّ له أولى من غيره من الأضداد، فإذا تخصص الاستعداد لأجل تلك القوى أفاض واهب الصور عليه ما استعد له. فإذن الحاجة إلى القوى الجسمانية التي هي مبادئ الحركات إنّما تثبت حيث تتساوى نسبة المادة إلى جميع المتضادات وتكون قابلة للجميع لتخصّص

١. في المباحث: «المحركية».

المادة لقبول ضدّ، ويترجح بتلك القوة ذلك الضدّ على غيره. وإذا لم تكن المادة كذلك، بل كانت لذاتها تقتضي قبول شيء بعينه [١] فخصّصه القبول به دون غيره استغنت عن القوّة الجسمانية أصلاً؛ لأنّ تلك القوّة ليست موجدة للحركة، فانّ معطي وجود الأشياء هو المبدأ الفياض، ولا مخصصة للمادة فقبول هذا العرض دون ضدّه لأنّ المادة لذاتها متخصصة الاستعداد فلا يكون لتلك القوّة اعتبار ألبتة فلا تكون موجودة، وإلاّ لكانت معطلة ولا معطل في الطبيعة.

لا يقال: المادة لا تصلح لمبدئية الحركة لأنّها قابلة، فلا تكون فاعلة.

لأنّا نقول: سيأتي بطلان هذا القول [٢]. وينتقض بلوازم الماهية فانّها تصدر عنها وهي القابلة، ومع ذلك فانّه يعود إلى الوجه الخامس، وهو ضعيف لما تقدّم.

وعلى السادس: بأنّه لا يستلزم التقدم، بل المصاحبة. ولا نقول: الذات تحرك نفسها بواسطة الحركة التي توجدها لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه، بل النزاع في أنّ الذات باعتبار حقيقتها وماهيتها هل تكون علّة لمتحركيتها؟ ولا يلزم من فساد قولنا: الذات توجب حركة نفسها بواسطة حركة نفسها، بطلان قولنا: الذات لا توجب الحركة لنفسها. كما أنّه لا يلزم من بطلان القول: بأنّ الأربعة لزوجيتها علّة لزوجيتها، فساد القول: بأنّ الأربعة لذاتها علّة لزوجيتها.

فالحاصل: أنّ القائل بأنّ المحرك هو المتحرك لا يعني أنّه من حيث هو متحرك علّة لحركة نفسه، بل يعني به: أنّ الشيء الذي عرضت له المتحركية هو الذي عرضت له المحركية بعينه.

وعلى السابع: بالمنع من توقّف حركة الجسم على حركة جزئه، لأنّ الجسم إنّما يكون له جزء بعد القسمة، وقبلها لا جزء له، وإذا لم يكن موجوداً كيف

---

١. في المباحث: «معين».

٢. وفي المباحث: «قد سبق في باب العلّة الفاعلية فساد هذا القول».

يوصف بالحركة أو السكون؟ ولو كان حركة الجزء الفرضي شرطاً وعلّة لحركة الكلّ لزم وجود علل ومعلولات غير متناهية، لأنّ الأجزاء الفرضية في كلّ جسم غير متناهية. وإن لم يكن متصلاً[1] لم يكن الجزء جزءاً بالحقيقة بل لم يكن الجسم واحداً بالحقيقة، بل مجموع أجسام كثيرة كلّ واحدٍ منها متحرك بالذات.

فالحاصل أنّ الاتصال الحقيقي إن وجد لم يوجد الجزء، فلم يمكن وصفه بالحركة . وإن وجد لم تكن هناك جزئية ولا كلية. وأيضاً حركة الكلّ لا تتوقف على حركة الجزء، بل على سكونه بالذات وحركته بالعرض.

سلّمنا أنّ حركة الكلّ متوقفة على حركة الجزء، لكن لِمَ لا تكفي في حركة الكلّ حركة الأجزاء؟ فإنّ عند الخصم حركة الأجزاء واجبة لذاتها وهي كافية في حركة الكل، وعلى[2] هذا يحتاج المستدل إلى بيان أنّ حركة الأجزاء غير واجبة لذاتها، لكن الطريق الذي تبين به ذلك يمكنه استعماله في المطلوب إن قدر عليه، فيصير التعرض للكل والجزء ضائعاً.

سلّمنا أنّه لابدّ من حركة الجزء، لكن ذلك لا يقتضي وجود زائد على الجزء يوجب الحركة.

## المسألة الثالثة: في ما منه وما إليه

إنّه سيظهر لك[3] أنّ الحركة عند الفلاسفة إنّما تقع في مقولات أربع، وقدعرفت أنّ الحركة تَغير وانتقال من شيء إلى شيء فالمنتقل عنه هو مبدأ الحركة وما منه الحركة ، والمنتقل إليه هو ما إليه الحركة.

---

١. بل كان مجموعها حاصلاً من أجزاء متلازمة. المباحث المشرقية١: ٦٨١.

٢. ق:«عند».

٣. ص ٣٦٩.

فكلّ حركة على الإطلاق لابدّ فيها من مبـدأ ومنتهى إمّا بالفعل كالحركات المستقيمة، أو بالقوّة كـالحركات الوضعية؛ فانّ ا لحركة الـدورية واحدة متصلة لا مفصل فيها فلا مبدأ ولا منتهى لها. نعم قد يفرض ذلك لنقطتي المشرق والمغرب، ثمّ كلّ نقطة تفرض في الجرم المستدير فالحركة منها هي بعينها حركة إليها [١]، فهنا يتحد ما منه ومـا إليه بالذات، فانّ نقطة المشرق إن جعلناها مبـدأ الحركة الدورية فانّها إنّما تكمل الدورة إذا وصلت إليها فموضوع المبدأ والمنتهى واحد بالذات وقد عرض لـه هذان الـوصفان، لكن لا في آن واحد، فـانّ النقطة الـواحدة في الآن لا تكون مبـدأ لحركة معيّنة ومنتهى لها بـل في آنين، فتلك النقطة وإن كانـت واحدة بالعدد لكنّها اثنتان بالاعتبار، وذلك كافٍ في كونها بداية للحركة ونهاية لها.

وليس من شرط وجود الحركة الدورية أن تكـون هناك نقطة موجودة بالفعل تكـون مبدأ من وجـه ومنتهى من وجـه، فـانّ الفلك جرم بسيـط ليس فيه نقطـة بالفعل بحيث تكون معروضة لهذين الاعتبارين وإنّما تحصل فيه النقطة إمّا بسبب قطع وهـو محال، أو بسبب مـوازاة، أو ممـاسـة، أو فرض فـارض، وكـلّ ذلك غير واجب وإلاّ امتنع تحرك الفلـك إلاّ عند قـائم على الأرض، وامتنعت الحركة عليـه عند عـدم تلك الأُمـور وهو محال، بل يكفـي في تحقّق الحركة الـدورية كـون تلك النقطة بالقوّة القريبة من الفعل على الوجه المذكور.

واعلم أنّ هنـا نظراً وهـو أن يقال: مـا منه ومـا إليه إمّـا أن يقال: بـاحتياج الحركة إليه أو لا. والثـاني يبطل قولهم: إنّ الحركة تتوقّف على أُمور ستة ويعدونها منها. ولأنّ الحركـة تغير وانتقال فلا تعقـل إلاّ مع تعقلهما. ولأنّ الحركة إنّما تـوجد بوجهين: التوسـط ولا يعقل إلاّ بين مبدأ ومنتهى بالفعل، وإلاّ لم يكن هـو توسطاً

---

١. راجع المباحث المشرقية١ :٦٨٢(الفصل الخامس في مبادئ الحركات المستديرة ونهاياتها)؛ الكاتبي القزويني ، حكمة العين: ٤٣٠؛ شرح المقاصد٢: ٤١٥.

بالفعل. أو الأمر المتصل الممتد من أوّل المسافة إلى آخرها، ولا يعقل تحقّقه أيضاً إلّا بعد تعقلهما بالفعل. والأوّل يستلزم وجودهما بالفعل لأنّ الحركة موجودة بالفعل فما يتوقف عليه يجب أن يكون موجوداً بالفعل.

واعلم أنّ مبدأ الحركة ومنتهاها متضادان بالذات.

أمّا في الحركة في الكيف، فكالحركة من السواد إلى البياض، فالسواد والبياض اللّذان هما مبدأ الحركة ومنتهاها متضادان بالذات.

وأمّا في الحركة في الكم، فكالانتقال من أكبر حجم في طبيعة الشيء إلى أصغر حجم في طبيعته، كالحركة من غاية النمو إلى غاية الذبول.

وقد لا يتضادان فلابدّ وأن يكونا بين الضدين [1]، ولكن يجب أن يكون أحدهما أقرب إلى أحد الضدين والآخر أقرب إلى الضدّ الآخر، كالانتقال من الصفرة إلى النيلية. [2] وفي الكم من الذبول الذي ليس في الغاية إلى النمو الذي ليس في الغاية، هذا ما يتعلّق بالحركة في الكم والكيف.

وأمّا الحركة في الأين فما منه وما إليه الحركة ليسا ضدّين في ذاتيهما، لأنّهما مبدأ مسافة ومنتهاها، وذلك إمّا نقطة، أو خط، أو سطح، وهما غير ضدين حينئذٍ بل عرض لأحدهما أن كان مبدأ وللآخر أن كان منتهى فبهذا الاعتبار صارا ضدّين.

ثمّ إنّ كونهما طرفي الحركة قد يكون طبيعياً لازماً كما في المركز والمحيط فانّهما

---

١. قال الشيخ الرئيس: «و ربّما كان ما منه وما إليه ضدّين، وربّما كانا بين الضدين، لكن الواحد أقرب من ضدّ والآخر أقرب من ضد، وربّما لم يكونا ضدّين ولا بين ضدّين ولكن كانا من جملة أُمور لها نسبة إلى الأضداد وأُمور متقابلة بوجهٍ ما فلا تجتمع معاً كالأحوال التي للفلك...» الفصل الأوّل من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء١ : ٩٠ـ٩١.

٢. هذا في الكيف.

ضدّان لا لـذاتيهما لأنّ كلّ واحـدٍ منهما نقطة، بل لعـارضين عرضـا له وهـو كون أحدهما غـاية القـرب من الفلك والآخر غـاية البعد عنـه فيلزم أن يكـون أحدهما علـواً والآخر أن يكـون سفلاً، وبسبـب ذلك يتضـادان إذ ليس في الجهات جهـة طبيعية إلاّ هاتان.

وقد لا يكون طبيعياً، بل يحصل بواسطـة الحركة، فانّ الحركة لما ابتدأت من أحد الطرفين وانتهت عند الآخر عرض للأوّل أن كان مبدأ وللآخر أن كان منتهى وهذان الوصفان متضادان فيصير الطرفان متضادين بسبب تضاد العارضَين.

و يمكن انقلابهما فيصير المبدأ لحركةٍ منتهى لغيرها وبالعكس.

واعلم أنّ كـونَ الشيء مبـدأ حركـة والآخر منتهـى حركـة أمـران يعرضـان لغيرهما بالقيـاس إلى الغير ولا تأصّل لهما في الـذاتية، فللمبـدأ ذات يعرض لها أن يكون مبدأ، وكذا المنتهى، فللمبدأ والمنتهى ذات وله [١] أنّه مبدأ أو منتهى . وهما متغايران بالضرورة لاستحالة كون الشيء عـارضاً لنفسه. فللسواد ماهية في نفسها ثمّ عرض له أن صار مبدأ للحركة من السواد إلى البياض.

وقد عرفـت أنّ معروض وصف البداية والنهـاية قد يكون مـوجوداً [٢]، وقد يكون بالقوة. وأيضاً قد يكون متضاداً [٣] وقد لا يكون. ولا شـكّ في أنّ لكلّ واحد من العارضين نسبة إلى معروضه وإلى الآخر الـذي يقابله، فلمبدأ الحركة ومنتهاها من حيـث هو مبـدأ أو منتهى قيـاس إلى الحركة ولكلّ واحـد [٤] منهما قيـاس إلى الآخر، فقيـاس كلّ واحد منهما إلى الحركة قياس التضـايف، فانّ المبدأ مبـدأ لذي

---

١. كذا.

٢. في النسخ: «موجودة».

٣. في النسخ: «متضادة».

٤. ساقطة في ج.

المبداء والمنتهى منتهى لذي المنتهى وبالعكس. وأمّا قياس كلّ واحد منهما إلى الآخر فليس قياس التضايف، فانّه ليس مَن عَقَل مبدأ عقل منتهى ولا بالعكس، إذ من الجائز فرض حركة ليس لها بداية ولا نهاية أو ليس لها أحدهما، كما نتصوره في حركات أهل الجنة (١). والمتضايفان (٢) لا يوجدان بأحد الوجودين إلّا معاً، فإذن ليس التقابل بينهما تقابل التضايف، للإنفكاك المذكور. ولا تقابل السلب والإيجاب، لأنّهما معاً وجوديان. ولا تقابل العدم والملكة، لذلك؛ ولأنّه ليس أحدهما بأن يكون عدماً للآخر أو سلباً له أولى من العكس. فلم يبق بينهما إلّا تقابل الضدية.

فالمبدئية والمنتهائية ضدّان لأجل أنّهما مبدأ ومنتهى حركة بصفة لا يكون مبدؤها هو بعينه منتهاها، وذلك إنّما يكون حيث يكونان لحركة مستقيمة.

لا يقال: كيف يكون المبدأ ضدّ المنتهى وهما يجتمعان في جسم واحد والأضداد لا تجتمع في الجسم الواحد؟

لأنّا نقول: الأضداد قد تجتمع في الجسم الواحد إذا لم يكن الجسم موضوعاً

---

١. وأمّا تصوّره في هذه الدنيا فقد وقع فيه نزاع بين المتكلّمين وذكره الأشعري هكذا: «و اختلف المتكلّمون في الجسم يكون ملازماً لمكان ومكانه سائرٌ متحرك هل الجسم الملازم لذلك المكان متحرك أم لا ؟على مقالتين: فزعم كثير من المتكلّمين منهم الجبائي وغيره أنّ الجسم إذا كان مكانه متحركاً فهو متحرك وهذه حركة لا عن شيء، وجوزوا أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء وأن يحرّك الله سبحانه العالم لا في شيء.

وقد كان أبو الهذيل يقول: يجوز أن يتحرك الجسم لا عن شيء ولا إلى شيء.

وقال قائلون: إذا تحرك مكان الشيء والشيء لازم لمكان واحد فهو ساكن غير متحرك، وأحال هؤلاء أن يتحرك المتحرك لا عن شيء ولا إلى شيء.

وكان النظام ممن يحيل أن يتحرك المتحرك لا في شيء ولا إلى شيء.» راجع مقالات الإسلاميين: ٣٢٢ـ٣٢٣.

٢. في النسخ: «المضافان».

قريباً لهما، وموضوع المبدئية والمنتهائية ليس هو الجسم بل الطرف، ولا يجتمع في طرف بالفعل أن يكون مبدأ ومنتهى لحركة مستقيمة واحدة.

بقي هنا إشكال في تقابل ما منه وما إليه في الحركة الدورية، فانّه لا يعقل فيه التضاد للوحدة.

## المسألة الرابعة: في نسبة الحركة إلى المقولات[1]

و النظر في أمرين:

### الأمر الأوّل: في مفهوم قولنا: في هذه المقولة حركة

اعلم أنّا إذا قلنا في مقولة كذا حركة احتمل أربعة أوجه:

**الأوّل:** أنّ المقولة موضوع حقيقي لها.

**الثاني:** أنّ الموضوع لها و إن كان هو الجوهر، لكن بتوسط تلك المقولة.[2]

**الثالث:** أنّ المقولة جنس لها، وهي نوع لها.

**الرابع:** أن يتغير الجوهر من صنف من تلك المقولة إلى صنف آخر تغيراً على التدريج.

والثلاثة الأُول باطلة. أمّا الأوّل فنقول: التسوُّد ليس هو أنّ ذات السواد تشتد، فانّ ذلك السواد عند اشتداده إن لم يكن موجوداً لم يشتد بل عدم. وإن كان موجوداً فإن لم يحدث فيه شيء فلا اشتداد بل هو كما كان، وإن حدث فذات

---

١. راجع الفصل الثاني والثالث من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء١: ٩٣؛ المباحث المشرقية١: ٦٨٤؛ شرح المواقف٦:٢٠٣.

٢. كما أنّ الملاسة إنّما هي للجوهر بتوسط السطح. المصدرنفسه من الشفاء، الفصل الثالث.

السواد باقية وحدث فيه شيء آخر فلا يكون في ذات السواد تبدل بل في صفاته. لكنّا لا نعني بالسواد إلاّ هذه الهيئة المحسوسة لنا فإن وقع التبدل فيها فذات السواد غير باقية، وإن لم يقع التبدل فيها فالتبدل إن كان فهو شيء آخر لا يسمى سواداً إلاّ باشتراك الاسم.

فظهر من هذا أنّ اشتداد السواد يخرجه عن نوعه وتكون للموضوع في كلّ آن كيفية واحدة بسيطة، لكن الناس يسمون كلّ الحدود المقاربة من السواد سواداً وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضاً. والسواد المطلق واحد في الحقيقة وهو الطرَف والغاية التي لا زيادة عليها، وكذا البياض، والمتوسط كالممتزج، لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب [1] إليه والحس لا يميز فيظن أنّهما نوع واحد.

قيل [2]: الحركة المقدارية، إمّا أن يكون هناك مقدار واحد باقٍ في جميع زمان حركة التخلخل أو لا، فإن كان فالزيادة إن داخلته كان قولاً بالتداخل، وبتقدير جوازه لا يزيد المقدار وكلامنا فيه. وإن لم تداخله بل انضمت الزيادة إليه من الخارج فيكون في الحقيقة كاتصال خطّ بخطّ ولم يكن ذلك من باب التخلخل. وإن كان المقدار الأوّل لا يبقى عند الزيادة فهناك مقادير متتالية على الجسم ويجب أن لا يبقى الواحد منها زماناً وإلاّ صار ساكناً عند حركته [3] التخلخلية وكلامنا فيه عند الاستمرار، فهناك مقادير متتالية آنية [4] الوجود بغير نهاية. وأمّا أنّها هل هي متخالفة بالنوع كالكيفيات المتتالية التي تخالفت بالنوع عند تتاليها؟

١. في النسخ: «نسب»، وما أثبتناه من الشفاء.

٢. أُنظر القول في المباحث ١: ٦٨٤.

٣. في النسخ: «حركة»، وما أثبتناه من المباحث.

٤. في النسخ: «آنية آنية»، حذفنا أحدهما طبقاً للمعنى والمباحث.

فالأقرب أنّه كذلك.

وأيضاً القـوّة المحركة قسراً تضعف عنـدهم بمصادمـات الهواء المخروق لا يمكن أن يكون فيهـا شيء باق يتناقض، بـل الحاصل هناك أنواع من القـوى آنية الوجود متتالية.

و إذا لم يوجد شيء من هذه الأُمور المتتاليـة أكثر من آن واحد وهي متعاقبة لا يتخللها زمان، لزم تتالي الآنات.

وأجاب الشيخ في التعليقات [١]بأنّ وجود تلك الأنواع بالقوة لا بالفعل.

و يضعّف بأنّ الأنواع إذا لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في الخارج، لأنّ الحركة إن كانـت عبارة عن وجود هذه الأنواع ولم يكن وجـودها بالفعـل بل بالقـوة لم تكن حركتهـا بالفعل بـل بالقـوة، فيكون الجسم غير متحـرك بـالفعل، بـل يمكن أن يتحـرك . وإن كـانت هـذه الأنـواع موجودة بالفعـل وقد دلّ الدليل على تخالفها بالنوع وبا لماهيـة وإن كان كلّ واحد منها لا يوجـد أكثر من آن واحد وهي متتـالية لا يتخللها زمان والأُمـور التي هذا شأنها كيف يقال: إنّ وجودها بالقوّة؟ فثبت أنّ الكيفية لا يجوز أن تكون موضوعاً للحركة.

و بهذا يظهر أنّه لا يجوز أن تكون واسطة بينها وبين الموضوع. [٢]

وأمّـا الاحتمال الثالـث وهو أن تكـون المقـولـة جنساً لها، فقـد ذهب إليـه بعضهم، وزعـم أنّ من [٣]الأين منـه ما هـو قـارٌّ ومنه مـا هو سَيّـال هو الحركـة المكانية. ومـن الكيف قارّ ومنه سيّال هـو الحركة في الكيف، كالاستحـالة . ومن

---

١. ص ٤١، تحقيق د. عبد الرحمن البدوي.

٢. وهو الاحتمال الثاني.

٣. كذا، ولعلّها زيادة من الناسخ، ولا يخل با لمعنى.

الكم قارّ ومنه سيّال هو النمو والذبول والتخلخل والتكاثف.[١] وبالجملة فالسيال من كلّ جنس هو الحركة.

ثمّ اختلفوا فذهب بعضهم إلى أنّ المخالفة بالسيلان والثبات مخالفة نوعية، لأنّ السيالية جزء ماهية السيال، فيكون في ماهيته مخالفاً لما ليس بسيال. ومنهم من جعل المخالفة عرضية، كزيادة خطّ على خط. والقولان ضعيفان والحجّتان ساقطتان.

أمّا الأُولى: فلأنّ البياض داخل في حقيقة الأبيض مع أنّ امتيازه عن الأسود قد يكون بعرض غريب لا بفصل مقوم، فليس كلّ زيادة مميزة تكون منوعة.

وأمّا الثانية : فلأنّ كلّ واحد من مراتب الأعداد مخالفة بالنوع للمرتبة الأُخرى مع أنّ ذلك ليس إلاّ لزيادة الآحاد ونقصانها، فكذا هنا لا يلزم من انضياف حقيقة السيلان إلى طبيعة الكيف أن لا يكون السيال مخالفاً لغير السيال.

وبالجملة فالحجّة الأُولى منقوضة بالفصول، والثانية بالخواص. ومذهبهم باطل من الأصل، لأنّا لا نعني بالحركة إلاّ تغير الموضوع في صفاته تغيراً على التدريج ومعلوم أنّ هذا البدل ليس من جنس ما وقع فيه التبدل، فانّ التبدل حالة نسبية وأمر إضافي والمتبدل ليس كذلك. ولأنّ التبدل لو كان من جنس المتبدل وهو لا يحصل إلاّ عند المتبدل فهما إن كانا مثلين لزم اجتماع المثلين و إن كانا مختلفين كانا متضادين مع أنّهما يجتمعان فيلزم اجتماع الضدّين، هذا خلف.

فتعين الاحتمال الرابع: وهو أن يكون معنى الحركة في المقولة تغير الموضوع

١. وربما تمادى بعضهم في مذهبه حتى قال: والجوهر منه قار ومنه سيال هو الحركة في الجوهر أي الكون والفساد. الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء١ :٩٣.

من نوع منها إلى نوع آخر.[١]

## الأمر الثاني: في جنس الحركة[٢]

سألت شيخنا أفضل المحقّقين نصير الملّة والدين ـ قدّس الله روحه ـ عن الحركة تحت أيّ مقولة تقع من المقولات؟

فأجاب بأنّ الرئيس استشكل هذا الموضع[٣]. وتحقيقه أن نقدّم له مقدمة، فنقول:

من الناس من جعل لفظة الحركة واقعة على ما تحتها بالاشتراك البحت، وهو خطأ؛ فإنّ مفهوم التغير على التدريج أمر شامل لما تحته ولكلّ ما يقال له حركة.

و منهم من قال: إنّها مقولة على ما تحتها بالتشكيك قول البياض على بياض الثلج والعاج، فانّ من الخروج التدريجي ما هو سريع ومنه ما هو بطيء وللسريع طرفا قلة وهو البطء وكثرة هو الحصول الدفعي، وللبطء طرفان أيضاً هما السريع والسكون. وأيضاً الحركة كمال أوّل لما بالقوة ومعنى الكمال هنا وجود مالم يكن، والوجود مقول بالتشكيك على أشخاصه.

وقد اعترض على الثاني[٤] بأنّ الشيء إنّما يكون مقولاً على أقسامه بالتشكيك إذا كان ثبوته لأحدها قبل ثبوته للآخر وهنا ليس كذلك، فانّه ليس

---

١. وهو مختار الشيخ والرازي أيضاً، حيث قال في الشفاء:«و المعنى الذي نذهب إليه هو هذا الأخير.» وقال في المباحث:«و الحقّ هو هذا القسم الأخير وما عداه باطل».

٢. راجع أرسطوطاليس، الطبيعة٢: ٧٨٠.

٣. راجع الفصل الثاني من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء.

٤. أُنظر الاعتراض في الشفاء، والمباحث المشرقية١: ٦٨٧. راجع أيضاً شرح المقاصد٢: ٤٣٧.

كون النقلة كمالاً بسبب كون الاستحالة كمالاً ولا بالعكس، بل يجوز أن يكون وجود النقلة سبباً لوجود الاستحالة، وحينئذٍ يكون التقدم والتأخر عائدين إلى الوجود، وهذا كما أنّ أنواع العدد لما لم يكن شيء منها علّة لكون الآخر عدداً بل لكونه موجوداً[١] لا جرم كان كون العدد مقولاً عليها بالتواطؤ أو التشكيك عائداً إلى الوجود، فكذا هنا.

وفيه نظر، فانّه ليس أسباب المقولية بالتشكيك منحصرة في التقدّم السببي والتأخر، فإنّ بياض الثلج ليس أولى بأن يكون متقدّماً على بياض العاج من العكس بل لا تقدم لأحدهما على الآخر في البياضية ومع ذلك فالتشكيك ثابت فيه، كذا هنا.

إذا ثبت هذا فنقول: اختلف الناس هنا فقال بعضهم: إنّ الحركة نفس مقولة أن ينفعل. وبعضهم منع من ذلك.

واحتج المانعون: بأنّ الحركة مقولة بالتشكيك على ما تقدّم ولا شيء من المقولات بمقول على ما تحته بالتشكيك، فالحركة ليست بمقولة.

وقد سلف ضعف قولهم في مقوليّتها على ما تحتها بالتشكيك. ولأنّ مقوليتها على ما تحتها بالتشكيك لا يمنع من كونها مقولة، فانّ الجدة وهي كون الشيء محاطاً بغيره بحيث ينتقل بانتقاله مقولة على ما تحتها بالتشكيك، فانّ جلد الحيوان أولى بذلك من قميصه، فكذلك هنا.

وهو ضعيف، لأنّهم يشترطون في مقولة الجدة الخروج عن الشيء احترازاً من الجلد. نعم يمكنهم التمسّك بأنّ مقولة أن ينفعل ليست وجودية وإلاّ تسلسل، والحركة لا شكّ في أنّها وجودية، فليست مقولة أن ينفعل.

---

١. مثلاً: الاثنينية قبل الثلاثية في الوجود لا في مفهوم العددية، لأنّ العددية لهما معاً.

واحتج القائلون بأنّها مقولة«أن ينفعل» بوجهين: [١]

**الوجه الأوّل:** الحركة التغير على التدريج، والتغير اتصاف الشيء بصفة بعد زوال صفة أُخرى، وذلك الاتصاف هو نفس الانفعال، فإذن الحركة نفس مقولة أن ينفعل.

وهو ممنوع، فانّ الحركة ليست نفس الانفعال، بل أمر يلزمه ذلك.

**الوجه الثاني:** «أن ينفعل» إمّا أن يكون نفس الحركة أو نسبة الحركة، فإن كان نفس الحركة فإمّا نفس الحركة المطلقة أو نفس حركة مخصوصة، والأوّل يوجب أن تكون الحركة مقولة لأجل أنّ «أن ينفعل» مقولة، والثاني يوجب أن تزيد المقولات على العشر[٢]، لأنّه ليس بعض أقسام الحركة بأن يجعل مقولة أولى من بعض.

وإن كان «أن ينفعل» عبارة عن نسبة الحركة إلى المحلّ فامّا أن يكون عبارة عن نسبة الحركة المطلقة إلى المحلّ أو عن نسبة حركة خاصة إلى المحل، والأوّل يوجب جنسية الحركة، لأنّ نسبة الشيء إلى المحلّ لمّا كان جنساً فلإن يكون ذلك الشيء في نفسه جنساً أولى فتزيد المقولات على العشرة. وإن كان «أن ينفعل» عبارة عن نسبة حركة خاصة إلى المحل فليس نسبة بعض الحركات بأن تكون مقولة أولى من البعض. ولأنّه إذا كانت النسبة مقولة فالشيء الذي له النسبة أولى بأن تكون مقولة، فالحركة ليست مقولة«أن ينفعل».

و فيه نظر، فإنّ «أن ينفعل» هو تأثير الشيء عن غيره على التدريج، فهو يستلزم الحركة، وملزوم الشيء غيره. والقسمة في الثاني غير حاصرة. والزيادة على المقولات على تقدير كون أن ينفعل حركة خاصة حيث لا أولوية، ممنوعة لجواز أن

١. راجع نفس المصادر.

٢. في النسخ:«عشرة».

يكون بعض الحركات أولى، ولا يلـزم من كون النسبة جنساً كون مـاله النسبة أولى بالجنسية، وجاز أن تكون نسبة حركة خاصة أولى.

## المسألة الخامسة: في المقولات التي تقع فيها الحركة

ذهب الأوائل إلى أنّ الحركة إنّما تقع في مقولات أربع: الكم والكيف والأين والوضع[1]، فالكلام هنا يقع في مقامات خمسة:

### المقام الأوّل: في وقوع الحركة في الكم

وهو على نوعين:

---

١. هذا هو المشهور من قدماء الحكماء. قـال الشيخ :«إنّ الحركة إنّما تقع في المقولات الأربع التي هي: الكيف والكم والأين والـوضع.» الفصل الثالـث من المقالة الثـانية من الفن الأوّل مـن طبيعيات الشفاء١: ١٠٧؛ الفصل الأوّل من المقالة الثانية من طبيعيات النجاة. راجع أيضاً الغزالي، مقاصد الفلاسفة: ٣٠٥؛ الشهرستاني، الملل والنحل (ابن سينا ـ في الطبيعيات).

وأمّا أرسطو فقـد جعل أنواع الحركة ستـة:«التكوُّن، والفساد، والنمو، والنقص، والاستحـالة، والتغير بالمكـان.» منطق أرسطو١ :٧٣. والظـاهر من عبـاراته انّـه يجعل الحركة في ثـلاث مقولات وهي: الكيف والكم والأين، بحيث تتلخص الست المذكورة في هذه الثلاث، وأنّه لا يقول بوقوعها في مقولـة الوضع.راجـع أيضاً المقالـة الخامسة من طبيعيـاته، تحقيق: عبـد الرحمن البـدوي. يقول فيه:«الحركة... إنّما هـي في الكيف والكم والحيث فقط»، ويقول أيضاً: «فـواجب ضرورةً أن تكون الحركات ثلاثاً: حركة الكم، وحركة الكيف، والحركة في المكان.» ص ٥١١.

و عددها عنـد الكندي ست: الكون، والفسـاد، والاستحالة، والربـوّ، والاضمحلال، والنقلة من مكان إلى مكان. رسائل الكندي٢: ٢٢. ويفصل القول في هذا التقسيم في رسالته في «الجواهر الخمسة». ونجده في مكان آخر يصنّفها إلى قسمين رئيسين: إمّا مكانية وإمّا غير مكانية، والأخيرة إمّا ربوّ وإمّا نقص وإمّا كون وإمّا فساد وإمّا استحالة. المصدر نفسه١ :٢٥٩.

وهي عنـد صـدرالمتألهين خمس بإضـافة الحركـة في الجوهـر إلى الأربع المشهـورة من الحكماء. الأسفار٣: ٧٨.

النوع الأوّل: التخلخل والتكاثف الحقيقيان.

وقد عرفتهما فيما سبق.[١] ولا شكّ في أنّ الأجسام تقبلهما فيصير الجسم أصغر ممّا كان، من غير فصل جزء منه ويصير أكبر ممّا كان، من غير انضياف جزء إليه.[٢] واستدلوا عليه بأمور:[٣]

الأمر الأوّل: الجسم مركب من المادة والصورة، وليس للمادة حجم في ذاتها ولا مقدار مختص بها، وإذا لم تكن مستحقة لمقدار معين كانت نسبة المقادير إليها واحدة، وإلاّ كان لها في خاص ذاتها مقدار معيّن حتى يكون قابلاً لما يساويه وغير قابل لما يفضل عليه، ولمّا لم تكن الهيولى كذلك كانت قابلة لجميع المقادير، فأمكن أن تخلع المادة مقداراً وتتصف بأزيد منه أو بأنقص فأمكنت الحركة الكمية فيه.

الأمر الثاني: الجسم سواء قلنا: إنّه مركّب من المادة والصورة أو لا ، فانّ له مقداراً زائداً على حقيقته فيكون من حيث هوهو عديم المقدار فكانت نسبته إلى جميع المقادير واحدة. ولأنّ نصف الجسم البسيط وكلّه متساويان في الحقيقة متفقان في الطبع ومختلفان بالمقدار فمقدار النصف نصف مقدار الكل. والمتساويان في الطبيعة متساويان في قبول العوارض، والمقدار من جملة العوارض، فأمكن أن يتصف كلّ من النصف والكلّ بمقدار صاحبه من غير زيادة شيء إليه حتى يصير الجزء على مقدار الكل ولا نقصان شيء منه حتى يصير الكلّ على مقدار الجزء، فأمكن التخلخل والتكاثف الحقيقيان.

---

١. في المجلد الأوّل، ص ٤٩٩ (الباب الثالث في اللطافة والكثافة).

٢. كالطعام في البطن ينتفخ ويتبخر فيعظم مقداره فيكبر البطن بسببه منتفخاً. مقاصد الفلاسفة:٣٠٨.

٣. راجع حكمة العين:٤٣٢(المبحث الرابع: في ما فيه الحركة)؛ كشف المراد:٢٦٦؛ إيضاح المقاصد:٢٨١؛ شرح المواقف٦:٢٠٥؛ شرح المقاصد٢: ٤١٧.

الأمر الثالث: القارورة تمص فتكب على الماء فيدخلها الماء [1]، فإمّا أن يكون قد وقع الخلاء وهو محال، وإمّا أن يكون الجسم الكائن فيها تخلخل بالقسر الحامل إياه على تخلية المكان، ثمّ كثّفه برد الماء أو تكاثف بطبعه [2] فيرجع إلى

---

١. وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الأعناق الضيقة المنافذ جداً بماء الورد. شرح المواقف٦: ٢٠٥. وهذه التجربة عند القدماء تشابه ما توصلت إليه التجارب في القرون الأخيرة، مثل تجربة انجليستا توريشلي(١٦٠٨-١٦٤٧)(Evangelista Torricelli) الذي أخذ انبوبة بطول متر واحد(١٠٠سم) مملوءة بالزئبق ووضعها في إناء من الزئبق فشاهد أنّ الزئبق ينخفض في الانبوبة إلى ارتفاع ٧٦ سم وترك مسافة ٢٤ سم خالية من الزئبق. وبعده قام باسكال (١٦٢٣-١٦٦٢)(Pascal) بتجارب متممة لعمل توريشلي بالقرب من سطح البحر وعلى ارتفاعات مختلفة وقام بأخذ القياسات فيها وتوصل إلى هذه النتيجة، وهي: انّ ضغط الهواء المحيط بالكرة الأرضية(atmospheric pressure) يساوى وزن عمود طوله ٧٦ سم من الزئبق على السنتيمتر المربع الواحد عند سطح البحر وكلما ارتفعنا أكثر عن مستوى سطح البحر ينخفض الضغط الجوي، ولذا ففي كلّ عشرة أمتار ينزل عمود الزئبق مليمتراً واحداً ويزداد الفراغ في الانبوبة.

وعلى أثر هذه التجارب يمكننا إثبات الخلاء وأنه ليس بمحال، وأنّ صعود الماء في القارورة ليس بسبب السحب من الداخل وإنّما بسبب ضغط الهواء من الخارج.

وقد كان أرسطو يقول بعدم وجود الخلاء، وحتّى بعد قرون فإنّ جون ديكارت كان يعتقد بذلك وكان السجال بين الفلاسفة لمدة ألفي سنة دائراً حول خوف الطبيعة من الفضاء الخالي (horror vacui)، لذلك كانوا يقولون بأنّ الطبيعة فوراً تملأ كلّ جو خالي يجاورها وأنّ ذلك يمنع من وجود الخلاء.

و على هذا فإنّ تجارب توريشلي وباسكال في القرن ١٧ م أثبتت وجود بعض المحدودية في قدرة الطبيعة من منع وجود الخلاء. وهما أطلقا سراح العلم من وحشة الخلاء وإن كانا مسبوقين في هذا القول ببعض الفلاسفة والعلماء الإسلاميين وغيرهم. والجدير بالذكر أنّ الخلاء المطلق والفضاء الخالي من كلّ شيء لا يمكن تحصيله بالأجهزة الموجودة في عصرنا الحالي، وأنّ ما يمكن تحصيله في الحقيقة هوالخلاء النسبي.

راجع كتاب «الفيزياء»، تأليف ديويد هاليدي ـ رابرت رزنيك-(Physics-D.Halliday R.Resnick).

٢. ق: «الطبعه».

حجمه الطبيعي عند زوال السبب المخلخل إيّاه خارجاً عن طبعه، وذلك هو المطلوب.[١]

الأمر الرابع: تَصَدُّع الأواني عند غليان ما فيها إمّا أن يكون بسبب حركة ما فيها، أو بسبب حركة ما هو خارج عنها.

والأوّل لا يخلو إمّا أن يكون بسبب حركة مكانية أو مقدارية، والأوّل محال لأنّ تلك الحركة إن كانت إلى جهة واحدة وجب أن ينقل الإناء لأنّ نقل الإناء أسهل من تصدعه، وإن كانت إلى جهات مختلفة، صدر عن الطبيعة الواحدة أفعال متضادة وهو محال.

ولا يجوز أن تكون تلك الحركة بشيء من الخارج، كما يظن أنّ النار تداخل الماء المغلي فيصير أكبر حجماً فينصدع الإناء، لأنّ ذلك الخارج إمّا أن يدخل ثقباً خالية، أو يحدث ثقباً ويدخلها. والأوّل باطل لبطلان الخلاء. وبتقدير صحّته إذا امتلأت الثقب الخالية لم يجب زيادة حجم الجسم كلّه بل وجب أن يكون على ما هو عليه.

والثاني إمّا أن يزيد في الحجم قبل النفوذ في الثقب المستحدثة أو بعده، والأوّل محال لأنّ نفس المماسة لا توجب زيادة الحجم. نعم ربما كان المماس يدفع ويضغط إلى جهة واحدة مخالفة لجهة حركته ويضطره إليها، ولا يجب أن ينصدع الإناء. ولأنّ السخونة تحدث كثيراً لا بسبب نار واصلة إليه بل لتسخن المحوى من تلقاء نفسه. ومحال أن يحصل الانصداع بعد النفوذ، لأنّ تلك الزيادة إن لم تكن حاصلة قبل الانصداع فهو محال، لأنّ الزيادة إنّما حصلت بالنفوذ في الإناء

---

١. وفي شرح المواقف: «فهذا الذي ذكرناه في إثبات التخلخل يعطي ويثبت انيّته وتحقّقه ولا يفيد العلم بعلّته» ثمّ يشرح لميته ومصحّحه، فراجع٦: ٢٠٥. وأيضاً مقاصد الفلاسفة:٣٠٨؛ شرح المقاصد٢:٤١٧.

والنفوذ بالحركة، وكلّ حركة منقسمة فكلّ آن يفرض النفوذ فيه حاصل يكون قد حصل[1] قبله فتكون الزيادة حاصلة قبل ذلك.[2] وإن حصلت الزيادة بعد الانصداع فهو محال لوجهين:

**الوجه الأوّل:** الإناء إذا امتلأ بشيء لم يتسع لمالئ آخر حتى يثقبه ويشقه.

**الوجه الثاني:** إذا كان الانشقاق بسبب زيادة وقد حصلت قبله وجب أن يحصل الانشقاق قبل أن يحصل الانشقاق، وهو محال. إلاّ أن يقال: دخل شيء وخرج مثله فيكون الحجم في مقطع بحاله لم يزدَدْ إلى وقت الانشقاق، لكن يعود الإشكال بعينه في القدر الذي لما دخل لم يخرج مثله. وحيث بطلت هذه الأقسام ثبت أنّ الانشقاق إنّما عرض لانبساط الحجم الذي فيه وازدياده لا بمداخَلة جسم آخر فيه، بل بواسطة سخونة الموجبة لانتشار حجمه وزيادة مقداره، وهو المطلوب.

واعترض على الأوّل والثاني بأنّه يلزم منه أن تصير العناصر بأجمعها على قدر الذرة، وأن تصير الذرة على مقدار العناصر بجملتها، والضرورة قاضية ببطلانه. وأن يجوز التخلخل والتكاثف على الأفلاك.

و قد فرق بينهما بأنّ الجزء مادام يكون جزءاً للكل امتنع قبوله لمقدار الكلّ، وإذا انفصل أمكن أن يتصف بذلك المقدار، والفلك يستحيل عليه الانفصال، وإذا استحال أن ينفصل جزؤه عنه امتنع أن يقبل جزؤه مقدار كله، وليس جسم آخر غير الفلك تساوي طبيعته طبيعة الفلك حتى يقبل الصغير منه مقدار الفلك. والعناصر يجوز عليه الانفصال ويوجد أيضاً جسم غيره على طبيعته

---

١. ق: «حصلت».

٢. كذا، والعبارة في المباحث هكذا: «و كلّ حركة منقسمة فلا يفرض آن في زمان النفوذ إلاّ و قد كانت الزيادة حاصلة قبل ذلك.» ١: ٦٩٠.

فيصحّ الكلام فيه.[١] لكن هذا الفرق قد عرفت ضعفه.

و يلزمهم أيضاً أن لا يكون شيء من المواد مستمراً على مقدار معين لعدم استحقاقها لذلك القدر، لكن كثير من الأجسام تبقى مقاديرها دائماً وأكثرياً. على أنّ ذلك كلّه مبني على كون المقدار عرضاً وهو ممنوع. وعلى نفي الجزء، إذ لو ثبت لاستحال أن ينتقص مقدار عمّا كان عليه إلاّ بواسطة زوال شيء عنه، ولا يزيد إلاّ بواسطة انضمام غيره، فلا يتحقّق التخلخل والتكاثف.

وقد اعتذر عن صيرورة العناصر في قدر الذرة وبالعكس بأنّ لكلّ جسم حيزاً معيّناً من المقدار يكون طبيعياً له والزائد عليه أو الناقص يكون قسرياً، ولذلك القسر أيضاً حدّ محدود لا يمكن التجاوز عنه وذلك كما في الكيفيات، فاندفع ما قالوه.

وكان ثابت بن قُرّة ينكر هذه الحركة. واحتجّ عليه[٢] بأنّه لو قبلت المادة أيّ مقدار كان أمكن أن يقبل عنصر مقدار ذراع من الماء خمسة أذرع عند انقلابه هواء، أو عنصر مقدار ذراعين من الماء مقدار ثلاثة أذرع حتى يكون عنصر المقدار الأعظم من الماء قد قبل في الهواء مقدار الأصغر وعنصر الماء الأصغر قبل عند صيرورته مقداراً أعظم. والحس يكذبه، فانّا لو أخذنا مقدارين متساويين من الماء فقلبناهما هواء استويا في المقدار، ولو كانا مختلفين في المقدار كان الهواءان أيضاً مختلفين.

وجوابه ما تقدّم من أنّ لكلّ مادة حظاً من المقدار تستحقه بطبعها[٣] وحظاً آخر تستحقه عند وجود القاسر، وأنّ لكلّ واحدٍ حدوداً معلومة لا يتعدّاها.

---

١. المباحث المشرقية١: ٦٩١.

٢. أُنظر الاحتجاج والجواب عنه في شرح المقاصد٢: ٤١٨.

٣. في النسخ: «بطبعه».

## النوع الثاني : النموُّ والذُّبول[١]

إذا ازداد الجسم بسبب اتصال جسم آخر، فإمّا أن تكون تلك الزيادة مداخلة في أجزاء المزيد عليه مشتبهة بطبيعته، وإمّا أن لا تكون كذلك. والأوّل هو النمو وضدّه الذبول.

و فرق بين النمو والسمن، والذبول والهزال: أنّ الواقف في النمو قد يسمن كما أنّ المتزايد في النمو قد يهزل؛ والأصل فيه أنّ الزيادة إن أحدثت المنافذ في الأصل ودخلت فيها وا شتبهت بطبيعة الأصل واندفعت أجزاء الأصل إلى جميع الأقطار على نسبة واحدة في نوعه، فذلك هو النمو. وأمّا الشيخ [٢] إذا سمن فانّ أجزاءه الأصلية قد جفّت وتصلّبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلا تتحرك أجزاؤه الأصلية إلى الزيادة فلا يكون نامياً، نعم لحمه قد يتحرك إلى الزيادة فيكون ذلك نمواً فيه بالحقيقة، لكن المخصوص باسم النمو حركة الأعضاء

---

١. عرّف الجرجاني«النمو» بانّه:«إزدياد حجم الجسم بما ينضم إليه ويداخله في جميع الأقطار، نسبة طبيعية، بخلاف السمن والورم. أمّا السمن، فإنّه ليس في جميع الأقطار، إذ لا يزداد به الطول.وأمّا الورم فليس على نسبة طبيعية.» التعريفات:٣١٦. وعرف الذبول بانّه: «انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الأقطار على نسبة طبيعية.» ص ١٤٣.

وانظر البحث في: الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأوّل، والفصل الثامن من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء؛ طبيعيات النجاة، فصل في الحركة؛ المباحث المشرقية ١: ٦٩٢؛ شرح حكمة العين: ٤٣٤؛ مقاصد الفلاسفة:٣٠٨؛ كشف المراد: ٢٦٧؛ إيضاح المقاصد:٢٨٢؛ شرح المواقف٦: ٢٠٧؛ شرح المقاصد٢: ٤١٧.

٢. وسن الشيخوخة من نحو ستين سنة إلى آخر العمر. شرح حكمة العين:٤٣٤.

الأصلية إلى الزيادة، فهذا هو النمو.[١]

واعترض بوجوه:

**الوجه الأوّل:** الأجزاء الأصليـة والزائدة بـاقية كـلّ واحد على مقـداره الذي كان، نعم ربما تحرك كلّ واحد منها في أينه أو وضعه أو كيفه، لكن ذلك في الحقيقة ليس حركة في الكم.

**الوجه الثاني:** النامي إمّا أن يكون فيه شيء ثابت أو لا، فإن كان فالثابت إمّا أن يكون هو الصورة فقط، أو المادة فقط، أو المجموع.

والأوّل محال لاستحالة بقاء الصورة عنـد تبدل المادة، لامتناع الانتقال على الصور. ومحال أن تكون المادة بـاقية، لأنّ الباقي إن كـان كلّ المادة فهو محال، لأنّ البـدن دائماً يتصل بـه شيء وينفصـل، فهـو دائماً في التحلل والاستخـلاف لشيء آخر.

و إن كان البـاقي مـاهو الأصل، وأمّـا الزائد عليـه فيكون في التحلّـل فهو محال، لأنّ الغـذاء إذا اتصل به تشبـه بطبيعتـه فإن صـار الكل متصلاً واحـداً ذا طبيعة واحـده امتنع أن يكـون بعض الأجزاء المفترضـة فيه ممكن الـزوال والبعض ممتنع الزوال مع اتحاد الطبيعة والماهية، لأنّ البـدن ينتهي بتحليل تركيبه إلى الأعضاء البسيطة، وكلّ واحـد من الأجزاء المفترضـة في كلّ واحد منها على طبيعـة واحدة،

---

١. وفي شرح المواقف نقلاً عن الرازي أنّه قال: «والمشهور أنّ النمـو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي.» ونقـل عنه الاعتراضات التالية المذكـورة في المباحث المشرقية، ثمّ قال: «فـالقول ما قاله الإمام. واعلم أنّـه إذا عدّ النمو والذبول من الحركات الكمية فـالوجه أن يعد السمن والهزال منها أيضا.» ٦: ٢٠٩. وفي شرح حكمة العين عدّ السمن والهزال أيضاً كالنمو والذبول من أقسام الحركة في الكم. وأسند هذا القول إلى قطب الدين الشيرازي أيضاً في شرحه للقانون. شرح حكمة العين: ٤٣٤.

فلم يكن البعض بالبقاء الدائم والبعض بالتحلّل أولى من العكس. وإن لم يتصل الغذاء بالأصل ولم يتحده به فالوارد ما صار غذاء له وكلامنا فيه.

و إن لم تكن المادة باقية ولا الصورة فلا يكون المجموع باقياً، بل يكون بقاؤه بحسب الحس. ثمّ هذا أيضاً محال، لأنّ زمان حركة النمو منقسم إلى غير نهاية، فهناك مراتب في الزيادة كلّ واحد منها آني الوجود، لأنّ المرتبة الواحدة منها [١] لو بقيت أكثر من آن واحد انقطعت الحركة. فثبت أنّ الشخص متبدل بحسب تلك الزيادة، فإذن هناك أشخاص متتالية غير متناهية في زمان محصور، وهو محال.

**الوجه الثالث:** سلّمنا أنّ في النامي شيئاً محفوظاً غير متبدل الذات، لكن الحركة لابدّ لها من متحرك باقٍ في جميع زمان الحركة و لابدّ من تغير حاله، فالمتحرك هنا إمّا أن يكون هو الأصل وهو لم يتغير حاله، لأنّه [٢] بعد النمو وقبله على حالة واحدة. وإمّا أن يكون هو الجملة والمجموع الحاصل، فالجملة حصولها عند نهاية الحركة والمتحرك لابدّ وأن يكون موجوداً من ابتداء الحركة إلى انتهائها.

**الوجه الرابع:** سلّمنا وجود شيء محفوظ الذات متبدل الصفة، لكن ذلك المتبدل [٣] ليس بحركة، لأنّ الحركات إنّما تكون بين المتضادين والصغير والكبير ليسا بمتضادين.

**والجواب عن الأوّل:** أن يقال: الأصل والزيادة لا تنافي الحركة، فإنّ انضمام الزيادة إلى الأصل يفيد الأصل مقداراً زائداً إذا اتحدت به ولا نعني بالحركة في النمو إلاّ ذلك.

---

١. ق: «فيها».

٢. في النسخ: «إلاّ»، وما أثبتناه طبقاً للمعنى وا لمباحث.

٣. في المباحث: «التبدل».

وعن الثاني: أنّ في النامي أجزاء أصلية غير متبدلة وهي الحافظة للصورة النوعية المتشخصة، وأجزاء متبدلة وهي أسباب لظهور كمالات تلك الصورة.

واحتجّ الشيخ [١] على بقاء بعض الأجزاء ببقاء الشامات وأنداب [٢] القروح.

و هو ضعيف، لاحتمال أنّ الأجزاء الغذائية لمّا وصلت إلى ذلك الموضع تشبهت به.

و قول المشكك: الزيادة لمّا اتّصلت بالأصل وتشبَّهت بطبيعته لم يكن البعض أولى بالتحليل من البعض. ممنوع، لأنّ التخصيص يجوز اسناده إلى الفاعل المختار. وأيضاً الزيادة ربّما [٣] تتميز عن الأصل في الاستحكام والقوّة، لأنّ الأجزاء الغذائية لمّا كان ورودها بعد تمام الخلقة كانت في معرض الزوال ولم تكن مستحكمة الخلقة، والأصلية لما فيها من الصور النوعية مبدأ لاستزادة تلك الزيادات وتحليلها فتصير تلك الزيادات والنقصانات كالصفات المتعاقبة على ذلك الأصل الباقي وهو الحركة.

وعن الرابع: [٤]بما تقدّم من أنّ المبدأ والمنتهى لا يجب أن يكونا متضادين، بل يكفي في ذلك نوع من التقابل.

ثمّ إن سلّمنا أنه لابدّ من التضاد، فالصغير والكبير الذَيْن يتحرك بينهما النامي والذابل [٥]ليس الصغير والكبير الإضافي، بل الطبيعة جعلت للأنواع

---

١. راجع الفصل الثامن من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء: ١٤٣.

٢. أنْداب ونُدوب جمع الجمع أوجمع النَّدَبَة، وهي أثر الجُرح الباقي على الجلد إذا لم يرتفع عنه. القاموس المحيط ١: ٢٩٤؛ تاج العروس ٤: ٢٥٢.

٣. ق: «إنّما».

٤. ما أجاب المصنف عن الوجه الثالث.

٥. في النسخ: «الزابل» غير منقوطة والزاء المعجمة، وما أثبتناه هو الصحيح.

حدوداً في الصغر وحدوداً في الكبر لا تتجاوزها [١] وتتحرك فيما بينهما [٢]، فيكون العظيم هنـاك عظيماً في ذاتـه ولا يصير صغيراً بـالقياس إلى عظيـم آخـر في ذلك النوع. وكذلك القول في الصغير، وإذا كان كذلك كانا متضادين.

١. في الشفاء: «تتعداها».

٢. في النسخ: «بينها»، والصحيح ما أثبتناه.

## المقام الثاني : في وقوع الحركة في الكيف

قد عرفت أنّ أقسام الكيف أربعة فلنتكلم في كلّ واحد منها:

### القسم الأول: الانفعالات والانفعاليات[١]

وإنّما تثبت فيها الحركة بشرطين :

الشرط الأوّل: [٢] أنّ حواملها قد تتغير فيها مع بقاء طبائعها النوعية، فانّ التغير لولم يثبت لم تتحقق الحركة التي هي عبارة عن تغيرٍ ما، وبقاء الطبيعة لو لم يتحقق حالة التغير لم يكن ذلك حركة، بل كوناً وفساداً.

وقد اختلف الناس هنا، فالمحقّقون على جواز التغير وثبوت الاستحالة [٣] في الكيفيات. وظن بعض من لا مزيد تحصل له أنّه لا يجوز أن تتغير كيفياتها المحسوسة، وأنكر الاستحالة وزعم أنّ البارد لا يصير حاراً ولا الحار يصير بارداً.

و لمّا كذّبهم الحس في ذلك حيث يشاهد تسخن الماء، افترقوا إلى فرقتين: [٤]

الفرقة الأُولى: الذين أنكروا الاستحالة والكون [٥] معاً فزعموا أنه لا يوجد شيء من الأجسام بسيطاً على صرافته بل كلّ جسمٍ يوجد فانّه يكون ممتزجاً من كلّ

---

١. راجع المباحث المشرقية١: ٦٩٥؛ شرح المواقف ٦: ٢٠٩؛ شرح المقاصد٢: ٤٢٠.

٢. ويأتي الشرط الثاني في ص ٣٩٢.

٣. «Alteration» الاستحالة هي التحوّل من حالة إلى أُخرى، وهي عند «أرسطو» تغير في الكيف، أي صيرورة الشيء شيئاً آخر، وتستعمل في نظرية المعرفة بمعنى التبدل في الأعراض لا في الجواهر. جميل صليبا، المعجم الفلسفي١: ٦٥.

٤. راجع شرح الإشارات٢: ٢٧٨ـ ٢٧٩؛ الفصل الرابع من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء؛ كشف المراد: ٢٦٧.

٥. أُنظر تفصيل مذهبهم في الفصل الأوّل من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء.

الطبائع، بحيث إذا أخـذنا جسماً أرضياً في الحس أو مائيـاً أو هوائياً أو ناريـاً فانّه يشتمل على أجـزاء على طبيعـة اللحم وعلى أجـزاء على طبيعـة الخبز وأجـزاء على طبيعة العنب إلى غير ذلك مـن جميع المركبات، لكنّه يسمى باسم الغـالـب عليه، فإذا لقيه جسـم آخر يكون الغالب فيـه غير الغالب الأوّل برز ذلـك المغلوب من الكمون[١] وحاول مقاومة ما كان غالباً. ولا شكّ أنّها حال بروزها تختلط بالأجزاء التي كانـت غالبة عليـه فتحس بجملتها إحساسـاً لا يمكن التمييز بين آحـادها فيتخيـل الحس هنـاك أمـراً ممتـزجـاً منهما كـالحار والبـارد إذا امتـزجـا. وهـؤلاء هم«أصحاب الخليط». [٢]

ثمّ من هؤلاء من يقول: إنّ الجسم فيه مثلاً أجزاء حارة وباردة، وليس واحد منهما كامناً، لكنّه إذا صار بارداً فارق الحار ظاهره وباطنه فبقي البارد وبالعكس.

**الفرقة الثانية**: زعموا أنّ الجسم البـارد إذا صار حاراً فذلك لأنّه تـدخل فيه من الخارج أجـزاء نـاريـة، و إذا اختلطت بـالبارد أحـس شيء متـوسط بين الحار

١. الكمون: «Immanence»صفة مـا هو كـامن وهـو مرادف للبطـون. ويعرفـه الخوارزمي بانّـه: «استتـار الشيء عن الحس كـالـزبـد في اللبـن قبل ظهـوره، وكـالـدهن في السمسـم.» مفـاتيح العلوم:٨٤.

٢. وهم انكساغورس وأصحابه. شرح الإشارات٢: ٢٧٨. وانكساغورس(٥٠٠ـ٤٢٨) أوّل من قال بالكمـون والظهور. وكـان يعتقد أنّ الأشيـاء موجودة بعضهـا في بعض على مـا هي، وأنّ الكلّ في الكلّ، أي أنّ الوجـود مكون من مبادئ لا متنـاهية عدداً وصغـراً هي طبائع أو جواهـر مكيفة في أنفسها، تجتمـع في كلّ جسم بمقاديـر متفاوتـة، ويتعين لكلّ جسم نـوعه بالطبيعـة الغالبـة فيه، بحيث يكـون كلّ جسم عالماً لامتنـاهياً يحوي الطبـائع على اختلافهـا كلاً منها بمقـدار، فتختلف الظواهر والأسماء. فـالكون ظهور عن كمون، والفساد كمون بعـد ظهور، دون أي تغير في الكيفية. راجع الشهرستاني، الملل والنحل (رأي انكساغورس)؛ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية:٤١؛ الفصـل ٥: ١٨٤. وعنـد الإسـلاميين اشتهـر بـالقـول بـالكمـون إبـراهيـم النظـام. الفـرق بين الفرق:١٤٢.

والبارد.[١]

و يدل على الاستحالة أنّا نحس بحرارة الماء بعد برودته، فتلك الحرارة إن حصلت بالتسخين لا بمداخلة النار وممازجتها فهو المطلوب، فإنّ الماء قد كان بارداً ثمّ لمّا سخناه بالنار خلع تلك الكيفية ولبس كيفية الحرارة وهذا هو معنى الاستحالة. و إن حصلت بمداخلة النار وممازجتها، فتلك النار إمّا أن ترد عليه من الخارج أو لا من الخارج. و إن لم تكن من الخارج فإمّا أن تكون قد حدثت الآن بأن انقلب بعض أجزاء الماء ناراً، أو كانت موجودة فيه لكنّها كامنة فيه لا تظهر للحس إلاّ عند مجاورة الحار.

فالمذاهب الباطلة ثلاثة:

**المذهب الأوّل**: الكمون، ويدل على إبطاله وجهان:[٢]

**الوجه الأوّل**: الكمون إمّا أن نعني به المداخلة، أو معنى آخر غيره. والأوّل باطل لما ثبت[٣] من استحالة تداخل الجسمين. ثمّ لو جوزنا ذلك فهاهنا إمّا أن يكون مع كلّ جزء من الماء جزء من النار مداخل فيه، وإمّا أن لا يكون كذلك بل يكون البعض دون البعض. والثاني لا يخلو إمّا أن تكون الأجزاء الخالية عن مداخلة النار فيها قابلة للسخونة، أو غير قابلة لها. والأوّل يقتضي وجود الاستحالة. والثاني يقتضي أن نحس ببعض أجزاء الماء في غاية البرد وبعضها في غاية السخونة. وأيضاً فليس البعض بذلك أولى من البعض مع اتحاد طبيعة الأجزاء. وأمّا إن وجد مع كلّ جزء في الماء جزء من النار، فلا يخلو إمّا أن تنكسر

---

١. والمذهبان متقاربان، فانهّما يشتركان في أنّ الماء مثلاً لم يستحل حارّاً لكن الحارّ نار تخالطه. ويفترقان بأنّ أحدهما يرى أنّ النار برزت من داخل الماء، والثاني يرى أنّها وردت عليه من خارجه. راجع شرح الإشارات ٢: ٢٧٩. والعبارة من الشيخ في الشفاء:١٠٢.

٢. راجع طبيعيات النجاة: ١٨٠ (فصل في فسخ ظنون قيلت في هذا الموضع).

٣. في المجلد الثاني، ص ٤٦١.

صرافة كلّ واحد بصرافة الآخر أو لا تنكسر.

فإن انكسرت تثبت لا محالـة، وإن لم تنكسر فلا يخلو إمّـا أن يكون الملاقي لأحد الجزئين ملاقياً للآخر أو لا يكون، فإن لم يكن لم يكن الجزءان متداخلين وإن كـان فإذا لمسنـا الماء بأيـدينا وجـب أن نحس من سطـح ذلك الجسم الملمـوس سخونة مثـل سخونة النار سـارية في كلّ ذلك السطح، وبرودة مثـل برودة الثلج سارية في كلّه، لأنّه ليس في[1] ذلك السطح موضع إلاّ و قد حصلـت فيه هاتان الكيفيتان. ولمّا بطل ذلك بطل ما قالوه.

وأيضاً فلأنّ الحار لمّا كان كامنـاً بالمداخلة وجب إذا تخلص البارد من الحار والحار من البارد أن يأخذ المجموع مكانـاً أعظم وليس كذلك، فإنّ ظهور الحر قد يتبعـه العظم فـأمّـا عند غلبـة البـارد على الحار فذلـك ممّـا ينقص الحجم نقصـاً محسوساً. وليـس ظهور البرد يوجب فرط مـداخلة والمداخلة توجـب زيادة الخفاء ونقصان الجسم، لأنّ حكم كلّ واحد من المتداخلين كحكم الآخر في المقدار.

فأمّا إذا فسَّروا الكمـون بانحصار الأجزاء في باطـن الجسم فيجب أن يكون باطـن الماء البارد أسخن مـن الماء المتسخن، لأنّه إذا تسخّـن فقد تفـرّقت النيران وقبل ذلك فقد كانت مجتمعة فتكون سخونتها أقوى، لكنّا لا نحس بالحرارة لا في باطن الجسم ولا في ظـاهره، بل ربما نجد بـاطنه أبرد من ظاهـره، إلاّ إذا قيل النار الباطنة لا تحرق ولا تسخـن وإذا جاورتها النار الخارجية أبـرزتها وجعلتها مسخنة وذلك اعتراف بالاستحالة.

**الوجه الثاني:** ظهـور الكـامن إمّـا أن يكـون بسبب خـارجـي أو لا بسبب خارجي. فإن لم يكن بسبب خارجي بل بطبيعته وذاته وجب أن يكون ظاهراً أبداً. وإن كان بسبب خارجـي فذلك السبب إمّا أن يفيد تلك الأجزاء الكـامنة قوّة بها

١. في النسخ: +«كله» قبل «في»، ولعلّها زيادة من الناسخ.

يقوى على البُروز أو ليس كذلك. والأوّل قول بالاستحالة. والثاني لا يخلو إمّا أن يكون تحريك ذلك السبب له يتوقف على مماسته له أو لا، فإن توقّف وجب أن يكون كلّ مستحيل يعظم حجمه عندما يستحيل لنفوذ الجاذب أو الدافع فيه. وإن لم يتوقف على المماسة بل يكفي فيه مجاورة المشابه وجب أن تتحرك الأجزاء المتجانسة بعضها إلى بعض بل هذا أولى، لأنّ انجذاب الجسم إلى مجاورة الأقرب أولى من انجذابه إلى مجاورة الأبعد، بل كان يلزم أن لا يكون انجذاب الكامن إلى الظاهر أولى من العكس.

ولا يقال: الأغلب أجذب.

لأنّا نقول: الذي يلي جسماً من جهة واحدة هو ما يساويه من تلك الجهة، فان فصل شيء فهو مباين لذلك، إلاّ إذا قلنا: بأنّه يشتد القوي عند ازدياد الجاذب وهو قول بالاستحالة. وإذا قربنا شعلة من جبل كبريت ونحيناها عنه بعجلة ظهرت نيران عظيمة كانت كامنة فيه عندهم، فلو كان الأغلب أجذب لكان انجذاب الشعلة إلى تلك النيران الكامنة أولى من العكس.

لا يقال: نحن لا نقول بالكمون، بل إنّ الجسم كان مخلوطاً بضدّه وإنّما استحال إلى الحر لأنّ البارد فارق ظاهره وباطنه.

لأنّا نقول: إذا فارق البارد فإمّا أن ينضاف إليه من الأجسام الحارة ما يسدُّ مسدَّه، أو لا ينضاف. فإن لم يكن وجب أن يكون كلّ مستحيل ينقص حجمه، أويكون كلّ مستحيل يتخلخل وينفش. وإن كان يسدُّ ضدّه مسدَّه على سبيل الورود من خارج فلم صار ما يبرد بعد الحرارة ينقص حجمه؟

إلاّ أن يقال: الذي لا يبرد لا يرد عليه من الخارج شيء والذي يصير حاراً يرد عليه من الخارج، وذلك تحكم. وأيضاً فالحار إذا صار بارداً وجب أن لا يصير حاراً مرّة أُخرى، لأنّه في أوّل الأمر صار صرفاً فكيف يصير بعد صرافته صرفاً مرّة

أخرى؟

قال الشيخ: ما معناه النار الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل وتبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن أن تكون موجودةً بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة إياها، وكذلك الناريّة الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجوداً لكان مبصراً كما كان بعد البروز مبصراً إذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والإحساس بها في باطنه، لو[1] لم تكن في الغضا إلّا النارية الباقية بعد التجمّر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجوداً لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر، فكيف يمكن أن تصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية؟[2]

واعترض أفضل المتأخرين بأنّ حرارة الأدوية الحارة كالفربيون[3] إنّما تكون لكثرة الأجزاء النارية التي فيها مع أنّها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض، فلم لا يجوز أن يكون هاهنا مثله؟

فإن قيل: ليس فيها أجزاء نارية لكنّها تسخّن بدن الحيّ عند انفعالها عنه بالخاصية.

كان قولاً بأنّها تسخّن بالخاصية لا بالكيفية، وهو خلاف إجماع الأطباء.[4]

وأجاب أفضل المحقّقين: بأنّ أجزاء النارية التي في الفربيون إنّما لا تظهر

١. في المصدر: +«بل» قبل «لو».

٢. شرح الإشارات ٢: ٢٨٢.

٣. الفَرْبيُون: نبات من فصيلة الفربيونيات. متعدد الأنواع وكثير الانتشار. تحوي سيقانه وأوراقه عصارة لبنيّة سامّة وخطرة إذا مسّت العين.

٤. المصدر نفسه: ٢٨٣.

للحس لكـونها منكسرة الكيفية للمـزاج، فإن قالـوا بمثله نـاقضوا مـذهبهم وإلاّ لزمهم ما مرّ.[١]

و ذهب مشايخ المعتزلة[٢] ـ إلاّ الكعبي ـ[٣] إلى أنّ بعض الأجسام تكمن فيها النار كالحديـد والحجر والخشب ولهذا تحصل النار فيها بالقـدح. وكالأجسام التي يحصل الدفء منها كالقطن وغيره، لأنّ فيهـا أجزاء نارية ولهذا تزداد النار بها اشتعالاً كما تزداد بزيادة الحطب، وكذا الأدهـان التي تشتعل بها المصابيح. قالوا: لو لم تكن النار الخارجـة بالقدح كامنة في هذه الأجسام لكـان الله عزّوجلّ يفعلها بالعادة فكان يصحّ في الحجر. وإن رقق وقـدح تجديده مموّحة أن لا تخرج النار منه وأن تخرج في الجليد إذا حكّ بعضه فلما عرفنـا فساد ذلك دلّ على كونها[٤] في هذه الأجسام. ولا يقدر أحدنا على الحرارة فيجعلها متولدة عن القدح الذي نفعله.

لا يقال: كان يجب أن يحترق الخشب لما فيـه من النار.[٥] وأن يظهر لنا عند اللمس.

لأنّـا نقول: لا نسلّم الملازمـة فانّ أجـزاء النـار إذا كانت قليلـة متفرقـة في مواضع وفيها صلابـة غالبة تمنعها من التأجج لم يجب ما ذكـرتم. ولا نجدها عند اللمس لغلبة الأجـزاء التي لا نار فيهـا على ذلك الجسم. ولا يجب أيضاً ظهـورها وإن سحقنا ذلك الجسم لأنّها تتبدّد لقلتها.

قال قـاضي القضاة: لا يمتنع أن يكـون سبب ذلك أنّ الله تعالى قـد أجرى

---

١. المصدر نفسه.

٢. منهم الاسكافي وأبو الهذيل وإبراهيم النظام ومعمّر وهشام بن الحكم وبشر بن المعتمر وأبو رشيد، كما في مقالات الإسلاميين:٣٢٨ـ ٣٢٩؛ مكدرموت، الشيخ المفيد: ٢٨٧.

٣. عدا ضرار بن عمرو، كما في مقالات الإسلاميين:٣٢٨.

٤. ج:«كمونها».

٥. والقائل بهذا ضرار بن عمرو، كما في المصدر نفسه.

العادة أن لا تنبت الشجرة إلّا عند وقوع الشمس عليها فتتشبث بذلك أجزاء نارية حتى لو صحّ ما يقال: إنّ هاهنا مواضع لا تطلع عليها الشمس جاز أن لا يشتعل الحطب. وبعضهم أوجب وجود النار في الهواء فقط دون غيره من الأجسام. وعند المشايخ يصحّ وجودها فيه، لكن لا تكون مقصورة عليه دون غيره من الأجسام.

واعلم أنّه لو ادّعى في إبطال الكمون الضرورة أمكن. والملازمة في دليلهم ممنوعة، لجواز أن يحدث بسبب القدح فإنّه يؤثر سخونة ويكون الجرم مستعداً للاشتعال بسبب دهنية فيه، وكون بعض الأجسام يحصل منها الدفء لسخونة مزاجه أو لشدّة إلتصاقه لا باعتبار وجود نار فيه، وإلّا لاحترق.

واعتذارهم بالصلابة فاسد، فإنّ أوّل جزء من أجزاء النار إذا قرّب إلى خشب الكبريت فانّه يؤثر فيه، ولا يتأتى هذا العذر في القطن.

**المذهب الثاني: الورود وتدلّ على بطلانه وجوه:** [1]

**الوجه الأوّل:** إذا ألقينا ناراً يسيرة جداً في جبل من الكبريت عظيم جدّاً ثمّ بعّدناها عنه بسرعة فانّ الجبل يشتعل كلّه ناراً ولو كان ذلك بالورود من دون الاستحالة لم يكن أكثر من تلك الشعلة الملقاة من [2] النار.

لا يقال: [3] النار وإن كانت قليلة المقدار لكنّها شديدة القوة فجاز أن

---

١. راجع شرح الإشارات٢: ٢٧٩ ـ ٢٨١؛ الفصل الرابع من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء؛ طبيعيات النجاة: ١٧٩(فصل في فسخ ظنون قيلت في هذا الموضع)؛ المباحث المشرقية١ :٦٩٨ـ ٧٠٠؛ شرح المقاصد ٢: ٤٢٠.

٢. في النسخ:«في».

٣. أُنظر الإشكال والجواب عنه في الشفاء:١٠٨و١٠٩.

يستند إليها الأثر العظيم، كالزعفران اليسير يصبغ الماء الكثير.

لأنّا نقول: فحينئذٍ يكون عوده إلى البرودة لأجل مفارقة تلك النارية القليلة فيجب أن لا يكون النقصان الحاصل عند البرد محسوساً. إلاّ أن يقال: النارية لمّا انفصلت استصحبت [١] شيئا كثيراً من الجسم. فنقول: لِمَ إذا صارت صرفة ليس معها الرقيق تعود إلى عظمها؟

**الوجه الثاني:** الجمد إذا وضع على شيء بردّه، فإن كان لتخلل أجزاء جمدية نافذة في ذلك الجسم من غير أن يطرد شيئاً من أجزاء الجسم الأوّل وجب أن يزداد حجمه عند البرودة، وإن طرد مثل نفسه وجب أن لا ينتقص الحجم عمّا كان، لكن الشيء إذا برد انتقص حجمه عمّا كان، وإن طرد أكثر من نفسه لم يعد إلى الحجم الأوّل إلاّ بمخالطة حار أكثر من البارد النافذ حتى يعود إلى الحجم الأوّل، فيكون البارد أقوى في التأثير من الحار وهو باطل على مذهبهم.

**الوجه الثالث:** [٢] الأجزاء النارية إذا نفذت في الماء فلابدّ لذلك النفوذ من سبب، فإن كان لقوّة طبيعية وجب أن يكون ذلك في جهة واحدة. وإن كان سبباً خارجياً فذلك الخارجي كيف يسبلها [٣] عن مجاورة مشاكلاتها ويخلطها بضدها؟

**الوجه الرابع:** السخونة قد تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير حضور نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخّن، كالجسم اليابس الصلب إذا ماس مثله [٤] مماسة عنيفة وحك أحدهما بصاحبه حكاً شديداً فإنّ المحكوك يتسخّن وقد يحترق من غير وصول نار غريبة إليه.

---

١. في النسخ: «استصحب»، أصلحناها طبقاً للسياق.

٢. أنظره في الشفاء: ١١٠.

٣. كذا.

٤. كحجرين أو خشبتين يابستين.

وكذا المخلخل [١] الذي يجعل قـوامه بالقسر رقيقاً متخلخـلاً، كهواء الكير بإلحاح النفخ عليـه ومنع الهواء الخارج من الدخـول إليه، فانّـه يتسخن لا محالة، لأنّ السخونـة تستلزم التخلخل. فـالحركة الشديـدة المقتضية لرقـة القوام تقتضي السخونة أيضاً.

وكذا المخضخض [٢] وهـو الجسم الـرطب السيـال إذا حـرك قـوياً فـانّـه يتسخن أيضاً من غير وصول نار غريبـة إليه، لانّه قبل هذه الأفعال غير متسخن وإذا تسخن بها مع أنّـا لا نحس بوصـول نار غـريبة إليه في الحالين وجـب اسناد ذلك إلى الاستحالة الحاصلة من هذه الأسباب.

**الوجه الخامس**: إذا وضعنـا جسمين مـائعين متشابهين في إنـائين أحـدهما مستحصف مستحكم الجرم كالنحاس، والآخـر متخلخل في الوضع مشتمل على فرج صغيرة ومسـامّات ضيقـة كالخزف ثـمّ نسخّنهما بنار واحـدة نسبتها إليهما في التأثير واحـدة فانّ الذي في المستحصـف يتسخّن قبل الذي في المتخلخـل وأشدّ منه، ولو كان التسخـن بالنفوذ لانْعكس الحال [٣] لسهولة النفـوذ فيه دون الآخر، وليس كذلك.

**الوجه السادس**: إذا ملأنا إناء ماء وصمّمنا [٤] رأسه جدّاً وسخّناه لم يمتنع عن التسخن التـام بواسطـة شدّ رأسـه المانع من خـروج شيء منه بحيث تـدخل عوضه الأجزاء النارية مع امتناع دخـول شيء يعتد به فيه إلاّ بعد خروج شيء عنه لامتناع التداخل، وليس كذلك.

---

١. راجع السادس من الكون والفساد من طبيعيات الشفاء: ١٢٣.

٢. راجع المصدر نفسه، الفصل الرابع: ١١٠.

٣. بأن يتسخّن الذي في المتخلخل قبل الآخر. شرح الإشارات ٢: ٢٨٠.

٤. صمام القارورة: شدادها. المصدر نفسه: ٢٨١.

**الوجه السابع**: القمقمة إذا ملئت مـاء وشدّ رأسها شـداً محكماً ووضعت في نار قويّة فانهّا تنشقّ بعد صيرورة أكثر ما فيها ناراً وتصيح صيحة هائلة تنفر عنها الدواب، وهـي من حيل السحـارين [١]، فحـدوث السخونـة والنار داخلهـا مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدلّ على الاستحالة والكون معاً.

**الوجه الثامن**: [٢] الجمـد يبرّد ما يـوضع فـوقه، والأجـزاء الباردة لا تتصعـد بـالطبع وتنفـر عن الحار فـلا تتحـرك إليـه بـالطبع، ولا قـاسر هنـاك، فإذن هـو للاستحالة.

اعترض أفضل المتأخـرين بأنّ الجسـم البارد بـالطبع إذا وضع فـوق الجمد فلعلّه يبرد بالطبع. [٣]

وأجاب أفضل المحقّقين: بأنّه يقتضي أن يبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرّده. [٤]

و فيه منع.

لا يقال: إنّ مجاورتهما سبب لحصول الاستعداد لذلك النفوذ.

لأنّا نقول: هذا اعتراف بالاستحالة.

**الوجه التاسع**: الإنسان يغضب فتتسخن بشرته من غير وصول نار إليه. [٥]

---

١. في شرح الإشارات: «المتحاربين».

٢. أُنظره في الشفاء:١٠٩.

٣و٤. شرح الإشارات:٢/ ٢٨١.

٥. و في الحديث عن أبي سعيد الخدري، قال: صلّى بنا رسول الله ﷺ يوماً صلاة العصر بنهار ثمّ قام خطيباً فلم يدع شيئاً يكون إلى قيام الساعة إلاّ أخبرنا به. ومنه: «ألا وإنّ الغضب جمرة في قلب ابن آدم أما رأيتـم إلى حمرة عينيه وإنتفاخ أوداجـه.» رواه الترمذي في كتاب الفتـن، باب ٢٦/ ٢١٩١. راجع أيضاً مجموعة ورّام ١: ١٢٣.

و ممّا يدل على إبطال الكمون والنفوذ جميع ما يدلّ على وجود الكون والفساد.

واعلم أنّ هؤلاء إنّما صاروا إلى هذين المذهبين الفاسدين باعتبار حكمهم بامتناع كون شيء لا عن شيء، وامتناع صيرورة شيء شيئاً آخر.[1]

وأمّا المذهب الثالث:[2] فيدل على إبطاله: أنّ الماء إذا سخن فانّ أجزاءه إن كانت متشابهة لم يتميّز بعضها عن البعض في استحقاق قبول الأثر، إلاّ[3] لأجل أنّ القريب أولى لقبول الأثر من البعيد فكان يجب إذا ظهرت السخونة أن يظهر كلّ السخونة في بعض الماء حتى يصير بعضه كالنار ويبقى الباقي على كمال برودته، لكن الأمر بخلافه فانّه يظهر بعض السخونة في كلّ الجسم على سبيل التشابه وتظهر في الكلّ ضعيفة ثمّ تشتد.

لا يقال: إنّ ذلك لتخلُّل أجزاء عديمة السخونة بين الأجزاء النارية.

لأنّا نقول: يلزم أن يقال الحرارة تعدّت من الجزء الأوّل إلى الثالث في الإسخان وتركت الوسط، وذلك محال مع فرض تساوي الأجزاء كلّها.

---

١. راجع الفصل الثالث من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء.

حكمهم بامتناع كون شيء لا عن شيء، إنكار التغيير في الصورة، فانّ اللحم مثلاً كان معدوماً فكيف يكون عن لا شيء؟ وحكمهم بامتناع صيرورة شيء شيئاً آخر، إنكار الاستحالة في الكيف، فانّ الماء لم يكن حاراً فكيف يصير حاراً ؟

والجواب عن الأوّل: بأنّ الهيولى مشتركة فيزول عنها صورة وتوجد فيها أُخرى بحسب استعدادها ، وليس هذا وجود شيء عن لا شيء محض. وعن الثاني: بأنّ الماء كان بارداً فاستعد بواسطة مجاورة النار لزوال البرودة عنها والتكيف بكيفية الحرارة ، وهذا ليس ببعيد. راجع شرح قطب الدين الرازي على شرح الإشارات٢: ٢٧٩ـ٢٨٠.

٢. وهو قول من يقول: الماء إذا سخن فذلك لأنّه صار بعض أجزائه ناراً. راجع المباحث المشرقية١ :٦٩٩.

٣. ساقطة في المباحث.

وإن كانت أجزاؤه مختلفة فاختلافها إمّا أن يكون بحرّ أو بردٍ وحينئذٍ يمتنع أن نستفيد السخونة مرّة أُخرى. وإمّا أن يكون ضعيف السخونة[١] وتتزايد سخونته لأجل المسخن فحينئذٍ حصلت الشدة والضعف في الحرارة.

وأمّا إن كان اختلافهما بالكثافة واللطافة فليس يبلغ الفرق بين الكثيف واللطيف من النوع الواحد مبلغ القرب والبعد، فانّ كلّ واحدٍ من اللطيف والكثيف يبتدي الحرارة والإحراق فيما يقرب منه ثمّ فيما يبعد.

و حيث بطلت هذه المذاهب الثلاثة ثبت وجود الحركة في الكيف المحسوس.

قيل: الجمهور قنعوا في إثبات الاستحالة في هذا النوع من الكيف مطلقاً بما ذكرناه، وأنّه غير كافٍ، لأنّ ذلك إنّما يدلّ على وقوع الاستحالة في حرارة بعض الأجسام وبرودتها، فأمّا في الكلّ حتى يقال: النار مع بقاء ناريتها تبرد، والأرض مع بقاء أرضيتها تصير رطبة لا على سبيل البلّ، والماء مع بقاء مائيّته يصير يابساً كيبوسة الأرض لا على سبيل النشف، والأسود يصير أبيض، والحلو يصير مرّاً، إلى غير ذلك من الكيفيات المحسوسة، فلم يشتغلوا به أصلاً. نعم ربما حاولوا أنّ الأرض تنقلب ماءً وبالعكس، ولكن ذلك مبحث آخر، لأنّه فرق بين إثبات أنّ الأرض هل يمكن زوال الصورة الأرضية عنها وتتصف بالصورة المائية؟ و بين أن يقال: الأرض مع بقاء صورتها الأرضية هل يمكن اتصافها بالرطوبة؟

**الشرط الثاني: للحركة في الكيف**[٢]: أن يكون تبدل هذه الكيفيات لا تقع

---

١. في العبارة سقط وتشويش، وهي في المباحث هكذا: «فاختلافها إمّا أن يكون بحرّ و برد أو بكثافة ولطافة. والأوّل إمّا أن يكون الحار منها في غاية السخونة وحينئذٍ يمتنع أن تشتد السخونة مرّة أُخرى. و إمّا أن يكون ضعيف السخونة...».

٢. ومرّ الشرط الأوّل في ص ٣٨٠.

دفعة بل على التدريج يسيراً يسيراً. ولم يذكر الحكماء عليه دليلاً، بل قنعوا فيه بالإحساس بانتقال الماء من برودته إلى السخونة، وانتقال الحصرم من حموضته إلى الحلاوة على التدريج. لكن ليس كلّ ما حدث في الحس دفعة كان في الحقيقة كذلك ولا بالعكس.

أمّا الأوّل: فلأنّ الشيخ حكى حجة في إفساد الشعاع البصري الخارج وهي: أنّه لو كان كذلك كان يجب أن تكون نسبة زمان حركة الشعاع إلى شيء على بُعد ذراعين إلى زمان حركته إلى الثوابت نسبة المسافتين، فيجب أن يظهر بين الزمانين تفاوت عظيم، فكان يجب إذا فتحنا العين أن لا نرى الثوابت إلاّ بعد زمان.

ثمّ زيّفها وقال: من الممكن أن يفرض زمان غير محسوس قصراً تحصل فيه حركة الشعاع إلى الثوابت، ثمّ إنّه يمكن أن ينقسم ذلك الزمان إلى غير النهاية وحينئذٍ يحصل فيه جزء نسبته إليه كنسبة المسافة القصيرة إلى المسافة البعيدة، فهذه النسبة تكون حاصلة مع أنّ الزمان العظيم لا يكون محسوساً. [١]

و هذا تصريح بأنّ ما يكون في الحس دفعة قد لا يكون في الحقيقة كذلك.

وأمّا العكس، فلأنّ مذهبه: أنّ الصورة الحيوانية تحدث دفعة مع أنّا نرى المَني يتكون حيواناً يسيراً يسيراً، وليس ذلك إلاّ أنّه و إن كان متدرجاً في الحس لكنّه حاصل دفعة في الحقيقة. فظهر أنّه لا يمكن التعويل في وقوع الحركة في هذه الكيفيات على التدريج المحسوس.

ثمّ الذي يدلّ على فساده أنّ الكيفية إذا تغيرت فإمّا أن لا تبقى مع التغيّر أو تبقى فإن لم تبق فإمّا أن يكون عدمها على التدريج، وهو محال لما مرّ من إبطال الحصول التدريجي، أو دفعة واحدة فيكون آنياً، وحينئذٍ إن استمر بعد ذلك لم تكن

---

١. طبيعيات الشفاء، الفصل الخامس من المقالة الثالثة من كتاب النفس. نقله الرازي أيضاً في المباحث المشرقية ١:٧٠٩.

الحركة في الكيف مستمرة لأنّ استمرار الكيف ضدّ استمرار الحركة في الكيف، أو لا يستمر فتحدث لا محالة كيفية أُخرى حدوثاً آنياً، فإن لم يكن بين الآنين زمان تتاليا، وهو محال. و إن كان لم يكن التغير مستمراً في الحقيقة.

و إن بقيت تلك الكيفية فإمّا أن يكون قد حدث حال تغيرها شيء أو زال شيء أو ما حدث شيء ولا زال شيء. والأوّل والثاني يرجع التقسيم فيهما بعينه، والثالث يمنع من وقوع التغير أصلاً. والمحقّقون لأجل هذه الدلالة اتّفقوا على استحالة بقاء الكيفية الواحدة بالشخص مع الاشتداد والنقصان، بل زعموا أنّ المعنى منهما توالي أنواع متباينة بالماهية كلّ واحد منها آني الوجود، و إذا كان كذلك فلابدّ من تخلل تلك الأزمنة بين الآنات لئلا يلزم تتاليها. وذلك يقرر ما قلناه من أنّ هذا الحدوث و إن كان متدرجاً في الحس لكنّه في الحقيقة ليس كذلك.

وأجاب الفارابي: بأنّ هذه الأنواع موجودة بالقوّة فالآنات المتتالية بالقوّة لا بالفعل، وليس بشيء لأنّ التغير إذا كان هو عبارة عن تلك الأنواع المتتالية لزم من كون ذلك التغير بالفعل كون تلك الأنواع بالفعل. ومن أنكر الحصول على التدريج جعل بين ما منه الحركة وما إليه الحركة أنواع مختلفة كلّ واحد منها يوجد آناً ولا يظهر التفاوت بين كلّ نوعين لتقاربهما طبعاً، بل إذا تباعدت ظهر التفاوت للحس. فتظن النفس أنّ الحركة قد حصلت، والحصول على التدريج قد وقع، وفي الحقيقة ليس كذلك.

## القسم الثاني: في باقي أنواع الكيف

أمّا الحال والملكة [١] فقد أنكر بعضهم وجود الحركة فيه، لأنّها كيفيات نفسانية والحركة على النفس محال. [٢]

قيل: إنّ العلم لا يمكن فيه الحركة، لأنّ الذي يفرض علماً إن حصل معه احتمال نقيضه ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً. وإن لم يحصل ذلك الاحتمال ألبتة استحال أن يوجد ما هو أقوى منه.

و فيه نظر، فانّ العلم طرف والطرف لا حركة فيه وإنّما الحركة فيما يقبل الشدة والضعف والزيادة والنقصان ويكون محبوساً بين طرفين. وكما أنّ الشكّ لايقبل الحركة كذا العلم. وأمّا الظنون والإرادات والكراهات والآلام واللذات والشهوات والنفرات والصحّة والمرض والإحساس فممّا تقع فيه الحركة لقبول كلّ واحد منها الشدّة والضعف والزيادة والنقصان، وأنّها تحدث على التدريج.

وأمّا القوّة واللا قوة [٣] فذهب قوم إلى أنّهما تابعان لأمزجة خاصة ويمتنع أن يوجد أحدهما مع المزاج الذي يوجد معه الآخر، فموضوعهما غير مشترك فلا تضاد

---

١. قال الشيخ: «وأمّا كون الحركة في الكيف فذلك ظاهر لكن في الناس من لم ير الحركة في أنواع الكيف كلّها إلاّ في الصنف المنسوب إلى الحواس، فقال: أمّا نوع الحال والملكة فهو متعلّق بالنفس، وليس موضوعه الجسم الطبيعي.» الثالث من ثانية الأوّل من طبيعيات الشفاء. راجع أيضاً المباحث المشرقية١: ٧٠٠.

٢. أُنظر جواب هذا الاستدلال في عبارات الشيخ.

٣. قال الشيخ: «و أمّا القوّة واللا قوة والصلابة واللين وما أشبه ذلك فإنّها تتبع أعراضاً تعرض للموضوع، ويصير الموضوع مع بعض تلك الأعراض موضوعاً لها، فلا يكون حينئذٍ الموضوع للقوة هو بعينه الموضوع لعدم القوة.» المصدرنفسه.

بينهما فلا حركة فيهما لأنّ الحركة إنّما تثبت من ضدّ إلى ضدّ.

و ينتقض بالحركة في الكم مع عدم الضدّية فيه. وأيضاً فانّهما وإن كانا تابعين لعرضين مختلفين لكنّهما كيف كانا متعاقبين على ذات الموضوع ويمتنع اجتماعهما فيه وبينهما تضاد.

وأمّا الكيفيات المختصّة بالكميات فلا تضادّ فيها فلا حركة فيها.

و ينتقض بالكم، بل الأولى أن يقال: الكيفيات المختصة بالكم المنفصل من الزوجية والفردية فانّها لا حركة فيها إذ لا يعقل فيها شدّة وضعف. وأمّا المختصة با لمتصل كالاستقامة والانحناء فانّه لا حركة فيها إذ لا يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر فانّ المستقيم لا يصير مستديراً عندهم ولا بالعكس.

## المقام الثالث: في الحركة في الأين والوضع [١]

أمّا مقولة الأين فانّ وقوع الحركة فيها ضروري. [٢]

وأمّا الوضع فقد ذكر الشيخ ما يوهِم أنّه هو الذي وقف عليها دون مَن قبله. [٣] وليس كذلك، فانّ أبا نصر الفارابي ذكره في مختصر له يعرف بـ«عيون المسائل» في موضعين، فقال: «و حركات الأفلاك وضعية دورية، وعند المتكلمين انّ الجوهر الفرد جزء الجسم حاصل بالفعل، وكلّ جسم إنّما يتحرك بالوضع بحركة أجزائه في المكان». [٤]

و يدلّ على هذه الحركة أنّ الجسم الذي لا مكان له، كالفلك الأعظم أو له مكان لكن لا يفارقه كغيره من الأفلاك إذا تحرك على مركزه لا عن مكانه بل فيه وكالكرة وغيرها إذا حركناها على نفسها في مكانها حركة دورية لم تكن تلك الحركة مكانية، لأنّ ذلك الجسم لم يفارق مكانه ولا شكّ في تغيره على التدريج وليس في كمه ولا كيفه ولا غيرهما من الأعراض، بل إنّما تتغير نسبة أجزائه إلى أُمور خارجة

---

١. راجع نفس المصادر؛ التحصيل: ٤٢٨؛ شرح حكمة العين: ٤٣٥؛ المعتبر في الحكمة ٢: ٣٠؛ شرح المواقف ٦: ٢١١ و ٢١٢؛ شرح المقاصد ٢: ٤١٦.

٢. كما في انتقالات الأجسام من مكان إلى مكان، لكن كون الأين مقولة مستقلّة في نفسها لا يخلو من شكّ. وقيل بدخوله في الوضع. راجع الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٢٠٦.

٣. وذلك لأنّه قال: «وأمّا الوضع فإنّ فيه حركة على رأينا خاصة.» طبيعيات النجاة، فصل في الحركة: ١٣٢. وقال أيضاً: «و عندي أنّ كلّ من يتأمّل ما قلناه ثمّ ينصف سيعتقد يقيناً أنّ الوضع فيه حركة.» وقال أيضاً: «فقد ظهر لك من هذه الجملة أن الحركة إنّما تقع في المقولات الأربع التي هي الكيف والكم والأين والوضع. فقد وقفت على نسبة الحركة إلى المقولات.» الثالث من ثانية الأول من طبيعيات الشفاء.

٤. وقد أشار الكندي أيضاً إلى الحركة في الوضع ومثّل لها بحركة الفلك، وحركة الطاحون، وحركة الرماة والمهرة في الصنائع. راجع الآلوسي، فلسفة الكندي: ٢٠٢.

وانظر اعتراضات و أقوال أُخرى على ما قاله ابن سينا من أنّه أوّل من ذكر هذه الحركة ـ في كتاب: العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا: ٢٠٩ وحواشيها.

عنهـا إمّا حـاويـة لها أو محويـة، وإذا تغيرت تلك النسبـة تغيرت الهيئة الحاصلـة بسببها وهي الوضع.

لا يقال: كلّ واحد من أجزاء الفلك متحرك حركة مكانية، وكلّ ما كان كل واحد من أجـزائه متحركاً في المكـان فهو أيضاًمتحـرك في المكان، فحركـة الفلك مكانية.

لأنّا نقول: لا نسلّـم أنّ للفلك أجزاء حتى يقال: إنّها متحـركة في المكان، بل هـو جسم واحد متصل لا تتحقـق له أجزاء إلاّ بـالفرض فلا تكـون له حـركة فعليـة. وأيضاً حقيقـة الكلّ مغـايرة لحقيقـة كلّ جـزء فلا يجب أن يكـون الحكم الثابت لكلّ جـزء ثابتاً للكل، فـانّ كلّ واحد من الأجزاء جـزء وليس بكل والكلّ كل وليس بجزء، فبطـل ما قالوه. وليس من البعيـد أن يكون شيء ذو أجزاء كثيرة بالفعـل كالرمل وغيره ينتقـل كلّ جزءمنـه إلى مكان الآخر مع أنّ الكـلّ لا يفارق مكانه. ولأنّه بتقـدير ثبوته فالمقصود حـاصل، لأنّ الأجزاء وإن تحركت في المكان لكن المجموع ليس كذلك لأنّه حافظ لمكانه، ولا شكّ أنّ الهيئة الحاصلة له بسبب ما يفرض لأجزائه من النسب متغيرة عند تغيرها.

لا يقال: الوضع لا يقبل الاشتداد والتنقُّص فلا يقبل الحركة.

لأنّا نقول: يصحّ أن يقـال للشيء: إنّه أشدّ انتكاساً أو انتصـاباً من الآخر، وهذا يدلّ على أنّه قابل لهما.

لا يقال: لا تضادّ في الوضع فلا تكون فيه حركة.

لأنّا نقول: لا يجب أن يكون ما منه ضـدّاً لما إليه،بل يكفي ثبوت ضربٍ ما من التقابل وإن لم يكن ذلك بالتضاد.[1]

---

١. على أنّ الوضع لا يبعد أن يكون فيه تضاد، حتى يكون المستلقي مضاداً للمنبطح. المصدرنفسه من الشيخ.

## المقام الرابع: في امتناع وقوع الحركة في الجوهر [1]

اعلم أنّ الذي يقع الاشتباه فيه من الجواهر وأنّه متحرك في الجوهر إنّما هو الصور الجوهرية.

وقد عرفت أنّ الحدوث يقع على وجهين: الدفعي والتدريجي. والمدعى هنا بيان أنّ الصور الجوهرية إنّما يمكن حدوثها على الوجه الأوّل دون الثاني. وإنّما يمكننا بيان أنّ الصور الجوهرية تحدث دفعة إذا بيّنا إمكان تبدلها وتغيرها؛ فإنّه قد نازع بعض القدماء في ذلك ومنع من الكون والفساد وسلّم الاستحالة. وهؤلاء هم الذين يجعلون العنصر واحداً، إمّا النار وتكوّن الأشياء عنها بتزايد التكاثف، أو الأرض وتتكون عنها البواقي بتزايد اللطافة، أو شيئاً متوسطاً بينهما كالدخان أو البخار ويتكون منه البعض بتزايد اللطافة والبعض بتزايد الكثافة. ويزعمون أنّ ذلك العنصر مع اختلاف درجات التخلخل والتكاثف محفوظ الطبيعة. فالنظر في

---

١. يستفاد من بعض كلمات القدماء وجود الحركة في الجوهر غير أنّهم لم ينصّوا عليه. وأوّل من ذهب إليه وأشبع الكلام في إثباته صدر المتألهين الشيرازي. وهو يقول: «فلم يبق من المقولات التي يتصوّر فيها الحركة إلاّ أربع عند الجمهور وخمس عندنا: الجوهر، والكيف، والكم، والأين، والوضع.» ويعلق عليه العلاّمة الطباطبائي بأنّ القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر يستتبع القول لوقوعها في جميع المقولات، ثمّ يقول: «و التحقيق: أنّ القول بوقوع الحركة في الجوهر المادي مع القول بكون وجود العرض من مراتب الجوهر كما يصرح به المصنف ﷺ في بعض ما أقامه من البراهين على حركة الجوهر يستلزم القول باستيعاب الحركة جميع المقولات العرضية التي هي من مراتب الجوهر.» الأسفار٣: ٧٨و ٧٩. وقال في نهاية الحكمة: «فعالم المادة برمّتها حقيقة واحدة سيّالة متوجّهة من مرحلة القوّة المحضة إلى فعلية لا قوّة معها.» ص ٢١٠.

وانظر البحث في الطبيعة لأرسطوطاليس٢: ٥١١ (موضوعات الحركة)، قال فيه: «فأمّا في الجواهر فليس حركة من قِبَل أنّه ليس شيءٌ من الموجودات ألبتة ضدٌّ للجوهر». التحصيل: ٤٢٦؛ المباحث المشرقية ١: ٧٠١؛ كشف المراد: ٢٦٥؛ شرح حكمة العين: ٤٣٧؛ إيضاح المقاصد: ٢٨٣.

هذا المقام يتعلّق بأمرين:

النظر الأوّل: في إثبات الكون والفساد. يدلّ على ذلك نوعان:

**النوع الأوّل: الأدلّة العقلية**، وقد ذكر الشيخ منها وجهين: [١]

**الوجه الأوّل**: أنّا سنبين أنّ ما يصحّ عليه الكون والفساد [٢] تصحّ عليه الحركة المستقيمة، وتنعكس [٣] إلى قولنا: بعض ما تصحّ عليه الحركة المستقيمة، يصحّ عليه الكون والفساد. [٤]

**الوجه الثاني**: اختصاص جزء معين بجزء معيّن من حَيِّزه ليس لطبيعته، لأنّا نشاهد انتقال الأجزاء المتساوية، وحصولها بسبب ناقل نقله إلى ذلك الموضع، وهو باطل لأنّ القسري بعد الطبيعي فلو قدّرنا عدم الناقل فلابدّ من سبب لحصولها في الأحياز، فبقي أنّ العمدة فيه أنّ الجزء المعين كان في ابتداء تكونه في حيز يختص حدوثه عن العلل واستمر بعد ذلك فيه وهذا إنّما يعقل إذا كانت صورها حادثة.

وهو ضعيف، لجواز الاستناد إلى الفاعل المختار.

و استدل أفضل المتأخرين: بأنّ النار مثلاً جسم ولا شكّ أنّ جسميتها مغايرة لناريتها فتشخص تلك النارية ليس لماهيتها ولوازم ماهيتها وإلاّ كان نوعها في شخص واحد، وهو محال. فإذن ذلك التشخص بسبب العوارض وذلك لا محالة يكون بسبب المادة كما عرفت.

---

١. راجع الفصل الأوّل من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء.

٢. أي تبدل صورة بصورة أُخرى.

٣. الموجبة الكلية بالعكس المستوي.

٤. أُنظر الجواب على هذا الوجه في شرح المواقف٦:٢١٥.

فنقول: ليس علّة تشخص تلك النار طبيعة ذلك المحل، لأنّ ذلك المحلّ كما يقبلها يقبل مثلها ضرورة وجوب اشتراك المثلين في الصفات الواجبة. فإذن العلّة في تشخّص تلك النارية أعراض مخصوصة موجودة في المادة. ولا شكّ في أنّ الأعراض توابع للصور فالأعراض المشخصة لهذه النارية إن كانت معلولة لتلك اللوازم[١] لزم الدور. وإن كانت معلولة لصورة أُخرى موجودة في تلك النارية فقد كانت قبل هذه الصورة صورة أُخرى، فهذه الصورة حادثة. ثمّ الصورة السابقة إن كانت مساوية لهذه الصورة في النوع امتنع زوالها وقبول هذه، لأنّ الصورة إنّما تتجدد إذا قويت ملائمة المادة لها، ولوكانت السابقة مماثلة للمتجدّدة لكان ما يجعل المادة ملائمة للمتجدّدة يجعلها لا محالة ملائمة لتلك السابقة فلا يكون مبطلاً لها وحينئذٍ يمتنع تجدّد الصورة المتجدّدة، هذا خلف. فأمّا إذا كانت السابقة مخالفة للمتجدّدة كان ما يجعل المادة ملائمة للمتجدّدة يجعلها منافرة للسابقة فلا جرم تنعدم تلك السابقة حتى توجد المتجدّدة، وظاهر أنّ كلّ صورة عنصرية نوعها في شخصها[٢]، وقد كانت مادتها موصوفة قبلها بصورة أُخرى تخالفها، وذلك يدلّ على الكون والفساد.

ويدلّ على ذلك أنّ القوّة الجسمانية لا تقوى على البقاء الغير المتناهي فتكون حادثة لا محالة.[٣]

## النوع الثاني من الأدلة: الاعتبارات الحسية

وتقريره أن نقول: إنّه سيظهر لك أنّ العناصر أربعة. فوجوه الكون والفساد

---

١. في المباحث: «الصورة».

٢. في المباحث: «لا ينحصر نوعها في شخصها».

٣. انتهى كلام الرازي في المباحث المشرقية١: ٧٠٢ـ٧٠٣.

لا تزيد على اثني عشر، ستة منها بسائط [١] وهي: تكوّن النار هواءً وعكسه، وتكوّن الهواء ماءً وعكسه، وتكوّن الماء أرضاً وعكسه. وأربعة ثلاثية [٢]هي: تكوّن النار ماءً وعكسه، وتكون الهواء أرضاً وعكسه. وإمّا رباعيان [٣] وهما: تكوّن النار أرضاً وعكسه.

وإذا أثبتنا ثلاثة أوجه منها وهي: صيرورة الأرض ماءً، والماء هواءً، والهواء ناراً، حصل المقصود من جواز البواقي، لأنّ ذلك يدلّ على أنّ المادة مشتركة بين الكلّ.

أمّا صيرورة النار هواء فأمر ظاهر عند الكلّ لم يقع فيه اختلاف [٤]، لأنّه مشاهد محسوس في الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء ولا تبقى لها حرارة محسوسة.

وأمّا عكسه، فذلك إذا ألح على الكير الذي شدّ فيه طرف دخول الهواء الجديد إليه وكرر عليه النفخ والخَنق ومنع الهواء من الدخول والخروج، فانّه عن قريب يستحيل ما فيه ناراً.

وإذا قرّبنا شعلة من جبل كبريت ظهرت نيران عظيمة، وليس ذلك إلاّ لانقلاب الهواء والأرض ناراً

وأمّا انقلاب الهواء ماء فيدلّ عليه أمران: [٥]

---

١. وهي الأنواع الأوّلية.

٢. في شرح الإشارات٢: ٢٥٨ هكذا:«وأربعة من الباقية تتركّب من بسيطين».

٣. وهما إثنان مركّبان من ثلاثة بسائط. شرح الإشارات.

٤. وذلك عند انطفاء النار. المباحث١: ٧٠٦.وفي المحصل:«إنّ النار عند انطفائها تنقلب هواءً.» نقد المحصل:٢٢٨.

٥. راجع الفصل السادس من الفن الثالث من طبيعيات الشفاء؛ طبيعيات النجاة: ١٨٠-١٨١(فصل في فسخ ظنون قيلت في هذا الموضع)؛ نقد المحصل:٢٢٨.

**الأمر الأوّل:** أنّا إذا أخذنا قدحاً ووضعناه على جمد وجعلنا رأسه خارجاً مسدوداً فانّه يبرد وتحدث على أطراف الانـاء قطرات وتجتمع في الإناء قطرات كثيرة، فهذه القطرات هواء تكوّنت ماء، لأنّ الندى الذي يوجد هناك: إمّا أن يتكون من الهواء، وهو المطلوب. أو لا يتكون منه، بل إمّا أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه منكروا الكون والفساد بين الهواء والماء، كالشيخ أبي البركات[1] وغيره. أو يترشح ممّا في داخله.

والأوّل باطل، لأنّ الهواء المطيف بالإناء لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء خصوصاً في الصيف، فانّ الأجزاء المائية إن كانت باقية فقد تتصاعد جدّاً لفرط حرارة هوائه[2]، ولا تبقى مجاورة للإناء. وعلى تقدير بقائها هناك يلزم أحد ثلاثة أشياء: إمّا نفاذ تلك الأجزاء إذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الإناء مرّة بعد أُخرى فينقطع حصوله على الإناء مع كون الإناء بحالة الأُولى.[3] وإمّا تناقصها فيكون حصوله كلّ مرّة أنقص ممّا كان قبلها. وإمّا تراخي أزمنة حصولها فيكون بين كلّ حصولين زمان أطول ممّا بين حصولين قبلهما. وذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء التي تكون في هواء أبعد من الإناء إليه مع أنّ ذلك بعيد جدّاً، لأنّ تلك الأجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء إيّاها لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء. ولكن الوجود يكذب ذلك كلّه، لأنّا نرى حدوث

---

١. قال في المعتبر بعد ذكر المثال المذكور آنفاً، ومثال آخر، وبعد إبطال الترشح: «فهو في الحالين لاستحالة الهواء المحيط والمحوى ماء.» ٢: ١٦٦ (الفصل الثاني في ما يتغير ويستحيل ويتكون ويفسد). فإنّه زعم أنّ في الهواء المطيف بالإناء أجزاء لطيفة مائية لكنّها لصغرها وجذب حرارة الهواء إيّاها لم تتمكن عن صرف الهواء والنزول إلى الإناء، فلما برد الإناء الهواء الذي يليه زالت تلك السخونة من الأجزاء المائية لصغره فثقلت وكثفت فنزلت واجتمعت على الإناء .راجع شرح قطب الدين الرازي على شرح الإشارات ٢: ٢٦٠.

٢. في شرح الإشارات: «هوائية».

٣. في شرح الإشارات: «بحاله الأوّل».

الندى مرّة بعد أُخرى على وتيرة واحدة بشرط أن ينحّى من الإناء ما حدث عليه ويكون الإناء على حاله من التبرّد.

واعترض بأنّ برودة الماء [١] إن اقتضت فساد الهواء المحيط بالإناء فوجب أن يصير كلّ ذلك الهواء ماءً، ولا محالة يسيل الماء حينئذٍ ويتّصل به هواء آخر ويصير أيضاً ماءً ويجري الماء جرياناً صالحاً وكان يجب أن يمتلئ الإناء ماء، وإذ ليس كذلك، بل يحصل قدر من الماء في زمان يسير لم لا يزيد مثله في مثل ذلك الزمان، علم أنّه حدث من أجزاء مائيّة خارج الإناء إن اعتبرنا القطرات التي على ظاهره أو في داخل الإناء كانت منتشرة في الهواء المحصور في الكوز فلما بردت نزلت فانقطعت واتصلت بنقلها [٢] عن الهواء إلى قعر الكوز فلما استصفاها البرد المصفى من الهواء بالإحذار [٣] لم يتصل مددها ولم يزد ما فيه قليلة المدد.

و أُجيب عنه بأنّ جرم الإناءصلب فلا يتكيّف بالكيفيات الغريبة سريعاً، وعند التكيّف تحفظ الكيفية بطيئاً فإذا ألحّت القوّة المكيفة اشتدّ تكيّفه بها دون ما يشتدّ تكيّف غيره، ولهذا تجد الأواني الرصاصيّة المشتملة على المائعات الحارّة أسخن من تلك المائعات، فالإناء المذكور لشدّة برده يفسد الهواء المطيف به، والماء لسرعة تكيّفه بالكيفيات الغريبة يحيل [٤] الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعاً فلا يفسد الهواء مادام على سطح الإناء [٥]، أمّا إذا نحّي منه واتصل الهواء بالسطح عاد إلى إفساده.

وقوله: «لو كان ذلك بسبب إحالة الهواء وجب أن يزداد حتى يمتلئ

---

١. في شرح الإشارات: «الإناء».

٢. في النسخ غير منقوطة، وفي نسخة من المباحث المشرقية: «بثقلها» ج١، ص ٧٠٥.

٣. في النسخ: «بالأجزاء إذ»، وما أثبتناه من المباحث.

٤. في شرح الإشارات: «يحيله».

٥. في شرح الإشارات: + «ماء» بعد «الإناء».

القدح».

فجوابه: أنّ تبريد الجمد مغلوب بتسخين حرارة العالم فلا يتعدّى تبريد الجمد عن الهواء القريب منه جداً فإذا أحاله ماء [١] لم يكن لذلك الماء من البرد ما للجمد فيكون ضعيف البرد فلا يقوى على إحالة هواء آخر ماء، بل يصير كالحجاب من وصول تأثير الجمد إلى هواء آخر، بل إذا انقطعت القطرات فقد زال المانع، فلا جرم تعود تلك الإحالة.

**والثاني:** وهو أن يقال: الندى يترشح ممّا في داخل الآنية فهو باطل لوجوه:

**الوجه الأوّل:** قد يوجد الندى من غير أن يكون فيه ماء، بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلّل بعد، بل كلّما كان الجمد أبعد من التحلّل كان هذا المعنى أكمل.

**الوجه الثاني:** يلزم أن لا يوجد الندى إلاّ في موضع الرشح، لكن الوجود يكذبه فانّه يوجد فوق ذلك الموضع مع أنّ الجمد يسفل منه.

**الوجه الثالث:** لو كان ذلك للرشح لكان ظهور الندى مع حرارة الماء أولى وأكثر، لأنّ الحار ألطف وأقبل للرشح لرقّة قوامه، وليس كذلك.

**الأمر الثاني:** تكوّن السحاب المتولد في قلل الجبال دفعة [٢]، وذلك لأنّه قد شوهد الهواء الصافي أصفى ما يكون ثمّ ينعقد دفعة من غير بخار صعد إليه أو ضباب ينساق إليه أو سحاب يأتي إليه من موضع آخر، ثمّ ينزل ذلك السحاب ثلجاً، ومقدار ذلك رَمْية في رَمْية ثمّ يعود الهواء صافياً ثمّ ينعقد مرّة أُخرى ويدوم ذلك إلى أن يتصل [٣] من هذا الوجه على تلك البقعة ثلج عظيم، وليس ذلك إلاّ

---

١. في النسخ: «ما»، أصلحناها طبقاً للمعنى. وفي المباحث: «فإذاً إحالة ماء».

٢. وهذا في قلل الجبال الباردة. طبيعيات النجاة: ١٨٠ (فصل في فسخ ظنون قيلت في هذا الموضع).

٣. كذا، وفي الشفاء: «ينتضد».

هواء استحال ماء.

وحكى الرئيس: انّه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما، وقد شاهد أهل المساكن الجبليّة ذلك كثيراً.

قال أفضل المتأخّرين: «تبريد الإناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضي الجمديّة إيّاه في صميم الشتاء، بل في المواضع التي تخفى الشمس عنها ستة أشهر، وذلك يقتضي انقلاب أكثر الهواء ماء. وأيضاً لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد ممّا كان قبله، ويوم الصحو أبرد من يوم المطر. فإذن يلزم أن يستمر الثلج والمطر إلى أن يتغير الفصل والهواء». [1]

وأجاب أفضل المحقّقين: «بأنّ هذا غير قادح في غرضنا، لأنّا لم ندع أنّ السبب في ذلك أيّ برودة هي، ولا أنّها على أيّ شرط ينبغي أن تكون، ولا أنّ المانع إيّاها عن ذلك أيّ شيء هو. وإذ لم ندع حصر الأسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودةٍ ما، بل إنّما ادّعينا إمكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله، فمهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة أنّ للكون والفساد سبباً موجباً هو البرودة مثلاً بحال، فإن حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان شرط أو وجود مانع بالجملة وإن لم يعرفهما بالتفصيل فانّ الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه بإمكان وجودهما». [2]

وفيه نظر، فإنّا إذا وجدنا برودة غالبة ولم يحصل مانع من تأثير المؤثر، ثمّ لا يحصل الأثر جزمنا بانتفاء العلّية عن ذلك السبب.

و نقل أفضل المتأخرين عن بعضهم «أنّه يحتمل أن يقال: الأجزاء المتصغرة

---

١و٢. شرح الإشارات٢: ٢٦٢.

المتصعدة إلى الجو البارد لمّا عرض لها برد هبطت من فضاء المحيط إلى ضيق المركز فاجتمعت وصارت سحاباً وإذا قوي بردها امتدت إلى أجزاء أُخر فبردت واجتمعت فانفصلت [١] سحاباً مثلّجاً، ولو كان ذلك لاستحالة الهواء لاتصل مدد الثلج لاتصال مدد البرد بالثلج الواقع على الأرض فكان لا يصحى الجو إلاّ بحرّ حادث، وليس كذلك فانّ يوم الصحو عن المطر أبرد من يوم المطر. ولأنّ الهواء الملاصق للثلج النازل على الأرض أولى بالبرودة من الذي في أعالي الجو فلم لا ينكثف ويصير ماء أو ثلجاً؟» [٢] وذكر أنّه وارد. [٣]

وأمّا عكسه وهو انقلاب الماء هواء، فذلك عند تسخين الماء فانّه يظهر له بخار متصاعد وهو هواء فيه أجزاء مائية يسيرة جدّاً إلى أن يفنى ذلك الماء.

وأمّا انقلاب الماء أرضاً، فما نشاهد من فعل أهل الاكسير فانّهم يعقدون المياه الجارية أحجاراً صلبة صلدة [٤]، وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجراً بعد خروجها من منابعها.

لا يقال: تلك المياه تخالطها أجزاء أرضية صغيرة جداً وعند العقد تتحلل الأجزاء المائية بالتبخير وتبقى الباقية على مزاجها المستحكم بالأرضية.

لأنّا نقول: لو كان كذلك لكان في تلك المياه من الخثورة [٥] ما نفعله

---

١. في المباحث: «فاتصلت».

٢. كما تكاثف في الجو العالي، والهواء الذي عندنا أكثف من هواء الجو وأشد استعداداً للاستحالة. المباحث المشرقية١: ٧٠٥ـ٧٠٦.

٣. قال: «وهذا الذي ذكره هذا المعترض متجه فلنترك ذلك الوجه.» المصدر نفسه.

٤. والظاهر فيه أنّ أصحاب الاكسير يحلّون الأجسام الصلبة مياهاً. وأمّا عكسه فتفعله الطبيعة، فإنّ كثيراً من مياه العيون ينعقد حجارة صلدةً. راجع نقد المحصل:٢٢٨.

٥. الخثورة: نقيض الرِّقّة. لسان العرب٤: ٢٧.و في هامش نسخة ج: الخثر ـ محرّكة ـ: العكر، والعكر ـ محرّكة ـ دردي كل شيء.

بسحقنا[١] هذا الحجر وتصويلنا[٢] له ومزجنا إيّاه بقدر من الماء المصعَّد المقطر المردد مرات قدره أضعاف ذلك، ولم نر في ذلك الماء خثورة أصلاً فبطل هذا السؤال.

و يقرب من ذلك أنّا إذا أخذنا ماء القلي المصفى غاية التصفية ثمّ خلط بِخَل الذي مزج فيه ماء المرتك ثمّ صفى عليه ثمّ خلطا جميعاً فانّه يحصل منه شيء يسمى لَبَن العذاره ثمّ ينعقد في نفسه حجراً قاسياً، فذلك ماء انقلب أرضاً.

وأمّا عكسه وهو انقلاب الأرض ماء، فإنّ أهل الحيل يحلّون الأجساد الصلبة الحجريّة مياهاً سيّالة. يعرف ذلك أصحاب الحيل الذين هم طلاب الإكسير. ويكون ذلك بتصييرها أملاحاً إمّا بالاحتراق أو بالسحق مع الأجسام المشابهة للاملاح كالنوشادر، ثمّ إذابتها بالماء كما يشاهد في الأجزاء الأرضية النديّة المحترقة كيف تصير ملحاً وتذوب بالماء.

لا يقال: تلك الأحجار كانت فيها مياه كثيرة لكنّها كانت شديدة الاختلاط بما فيها من الأرضية فإذا دبرت بالمياه الحارة[٣] ضعف الامتزاج وتخلصت الأجزاء المائية عن الأرضية واختلط تلك[٤] الأجزاء المائية من ذلك الماء الحار[٥] قدر صالح. ثمّ إنّه مع ذلك إنّما ينحل بالبرد المقتضي لبرد الأجزاء الصغيرة المتفرقة في الهواء وهي إذا بردت ثقلت فنزلت واتصلت عند النزول ويحصل منها ماء صالح له قدر يمتزج بالمحلول الأوّل فيصير في الحس كأنّه ماء حار.

---

١. في المباحث: «ما يقلّل سحقنا»، ص ٧٠٣.

٢. في الشفاء: «تهييئنا». الفن الثالث في الكون والفساد، ص ١٠٥. والتصويل: اخراجك الشيء بالماء، كتصويل الكنس (نقاه) أخرج مافيه من تراب ونحوه بالماء. كذا في هامش نسخة ج.

٣. في المباحث: «الحادة»، ص ٧٠٤.

٤. في المباحث: «بتلك».

٥. في المباحث: «الحاد».

وبالجملة الملح وما يشبهه من النوشادر المحلولان[١] كالمياه الجارية مع أنّا لا نشكّ في وجود أرضية كثيرة هناك ولذلك يعقدها أدنى حرارة.

لأنّا نقول:الأجزاء الرطبة إن كانت مغلوبة في المقدار فكيف صارت غالبة عند الانحلال[٢]؟ وإن كانت متساوية معادلة لكنّها كانت مغلوبة في الظاهر وجب أن تكون غالبة في الباطن، وليس الأمر كذلك. وممّا يُقرِّب ذلك أنّ كثيراً من الأجسام تقع في المالح فتصير ملحاً، ثمّ إنّ الملح ينحل بالرطوبة ويصير ماء زلالاً.

وأمّا انقلاب الأرض ناراً، فلأنّ الحطب الرطب يعصي على النار ولا يحترق بسرعة ويجتمع منه دخان كثير وذلك هو الأجزاء العاصية منه، وإذا كان يابساً لم يدخن أو دخن قليلاً.

وليس يمكن أن يجعل السبب فيه كون الأرضية في الرطب أكثر فلا جرم الثقيل الذي يصعده الحر من الرطب أكثر والهوائية في اليابس أكثر، فلا جرم الثقيل الذي يصعده الحر من الرطب أكثر.

لأنّا نقول: ربّما كان اليابس أقلّ لعلمنا[٣] أنّ سبب ذلك كون انقلاب الأرض إلى النار أسهل من انقلاب الماء إليه، لأنّ الماء في غاية البعد عن النار. وأيضاً البَلَسان[٤] يستحيل دفعة واحدة ناراً وليس ذلك إلاّ لاستحالة كلّ ما فيه من العناصر.

---

١. في النسخ: «المحلولين»، أصلحناها طبقاً للسياق.

٢. ولم يحدث شيء. الشفاء، الكون والفساد، ص ١٠٥.

٣. في المباحث: «أثقل فعلمنا»، ص ٧٠٦.

٤. في الشفاء: «دهن البلسان». والبلسان: شجر لا يعرف اليوم نباته إلاّ في مصر خاصة، في الموضع المعروف منها بعين شمس... وهي تشبه السَّذاب، لونها أبيض، أجود دهنها الطريّ الذكي الرائحة وعودها حار يابس في الثانية، ودهنها أقوى، وهي نافعة من عرق النساء والتشنج...و يجلو ظلمة البصر...» الغساني التركماني، المعتمد في الأدوية المفردة: ٣٢ـ٣٣.

وأمّا انقلاب الماء ناراً، فقد ذكر الرئيس أنّه شاهد قمقمة صغيرة مشدودة الرأس وضعت في أتون لحظة فانشقت وخرج كلّ ما كان فيها ناراً. ومعلوم أنّ الماء الذي كان فيها لم تمازجه أجزاء نارية لا بأن كانت كامنة فظهرت فيها، ولا بأن نفذت إليه ودخلت فيه لعدم المنفذ في القمقمة. فإذن الماء الذي كان فيها انقلب إلى الهوائية والنارية.

واعلم أنّ هذه الأُمور غير يقينية.

تذنيب: قالوا لمّا ثبت تكون كلّ واحد من صاحبه ثبت أنّ بينها[1] هيولى مشتركة تخلع صورة كلّ واحد منها[2] بسبب تجدّد استعداد مناسب للصورة الجديدة وتلبس تلك الصورة فيتكون ذلك الذي صورته متجددة وتفسد الصورة المخلوعة وتعدم عن ذلك الجسم، فلهذا أثبتوا الهيولى مشتركة في العناصر دون الأفلاك.

## المقام الخامس: في أنّ الصور الجوهرية لا تحدث بالحركة

لمّا أثبتوا الكون والفساد في الصور العنصرية مع أنّها جواهر لم يكن ذلك نافعاً لهم في مطلوبهم وهو: امتناع وقوع الحركة في الجوهر إلاّ بالعرض، فشرعوا في النافع لهم وهو: أنّ هذا التبدل والتغير في الصور الطبيعية لا يمكن أن يحدث على التدريج، بل إنّما يحدث دفعة واحدة.

واحتجوا عليه بوجوه: [3]

---

١. ج: «بينهما».

٢. ج: «منهما».

٣. راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء؛ المباحث المشرقية ١: ٧٠٧؛ شرح المواقف ٦: ٢١٦؛ شرح المقاصد ٢: ٤٢٣.

**الوجه الأوّل**: الصورة الجوهرية غير قابلة للاشتداد والتنقص، وكلّ ما يكون غير قابل للاشتداد والتنقص فانّه لا يحدث على التدريج بل يحدث دفعة واحدة.

أمّا الصغرى: فلأنّها لو قبلت الشدة والضعف لكانت في وسط الاشتداد إمّا أن يبقى نوعها وذاتها وطبيعتها أو لا يبقى. فإن بقى فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وعوارضها. وإن لم يبق لزم عدم تلك الصورة لا اشتدادها. ثمّ إمّا أن تحدث عقيبها صورة أُخرى أو لا، فإن لم تحدث لزم عدم المادة لعدم ما يقومها من الصور، وإن حدثت فتلك الصور المتعاقبة إن وجد فيها ما يبقى أكثر من آن واحد فيلزم سكون تلك الحركة، وإن لم يوجد لزم وجود صور متتالية آنية الوجود ويلزم تتالي الآنات وهو محال عندهم.

و هذه الحجّة تطعن في الحركة مطلقاً سواء كانت في الكيف أو في غيرها. والقول بالتخصيص في الحجج العقلية باطل بخلاف النقلية.

**الوجه الثاني**: وجود الحركة يتوقف على وجود المتحرك بالضرورة، فانّه لا يعقل قيام الحالّ في غيره مجرداً عن ذلك الغير، والمادة وحدها غير موجودة فلا تقع الحركة في الصور، لأنّ المادة لمّا لم يكن لها وجود بدون الصور لم يمكن أن تتحرك في الصور، فإنّ الحركة في الصور إنّما تكون بتعاقب صور لا توجد واحدة منها أكثر من آن، وعدم الصورة المقومة يوجب عدم الذات. فإذن ليس يبقى شيء من الذوات زماناً وكلّ متحرك فانّه باقٍ في زمان الحركة. فإذن ليس شيء من هذه الذوات متحركاً. ولا ينتقض ذلك بالحركة في الكيف كما انتقض الوجه الأوّل، لأنّ عدم الكيفية لا يوجب عدم الذات بل تبقى الذات محفوظة في جميع زمان تغير الكيفيات.

اعترض أفضل المتأخّرين: بأنّ قوله:«عدم الصورة المقومة يوجب عدم الذات»إن عنى به أنّ عدم الصورة يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلّها،

فذلك حقّ، لأنّ عـدم المركب يصحّ لعدم جزئه، لكـن الخصم لا يجعل المتحرك تلك الجملـة حتى يضرّه عدم الجملـة، كما في الحركة الكيفية لا يجعـل المتحرك في الكيف المجموع الحاصـل من الجسم والكيف حتى لا يلزم المحـال، بل المتحرك محلّ تلك الصورة وحده، كما أنّ المتحرك في الكيف محل الكيف وحده.

وإن عنى به أنّ عـدم الصورة يوجـب عدم المادة، فليس كذلـك، فإنّ مواد العناصر عندهم باقية بعد عدم الصور الجسمية بالانفصال وعدم الصور النوعية بالكون والفساد، ولـو عدمت المادة لعدم الصورة كانت حادثـة وكلّ حادث فله مادة عندهم ويتسلسل، ومع هذا فإن لم يوجـد هناك شيء محفوظ الذات باقياً مع تلك الأُمـور المتعـاقبـة كـان الحادث غنيـاً عـن المادة، وهـو محال عنـدهم. وإن وجـد منهـا واحـد محفوظ الـذات لم يكـن زوال الصور عـن ذلك الشيء مـوجباً عدمه.[1]

ثمّ تعجب من الشيـخ لمّا أورد على نفسه سؤالاً في باب كيفيـة تعلّق الهيولى بالصورة[2] وهو: أنّ الصورة النوعية زائلة فتعدم المادة بزوالها. وأجاب بأنّ الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية.

وإذا كان هذا قوله فبتقدير أن تقع الحركة في الصورة لا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة، بل هي باقية بعد عدم الصورة. وحينئذٍ تبطل الحجّة.[3]

**الوجه الثالث:** أورد الشيخ حجّة أُخرى وبيّن ضعفها[4]

وهي: أنّ الحركـة إنّما تتحقق بين الضدّين لأنّها سلـوك من ضـدّ إلى ضد،

---

١. المباحث المشرقية١: ٧٠٨.

٢. الفصل الرابع من المقالة الثانية من إلهيات الشفاء: ٨٦ ـ ٨٧.

٣. المباحث المشرقية١: ٧٠٨.

٤. راجع الفصل الثالث من المقالة الثانية من الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء١: ٩٩.

والجوهر لا ضدّ له.

ثمّ اعترضها بأنّ التضاد إن اعتبر فيه التعاقب للمتضادين على موضوع واحد فلا ضدّ للصورة، وإن لم يعتبر ذلك بل اكتفينا بتعاقبهما على المحلّ كان للصورة النوعية والجسمية أضداد، فانّ الصورة المائية والنارية أمران وجوديان متعاقبان على محلّ واحد وبينهما غاية الخلاف فيكونان ضدّين.

وأيضاً ما منه وما إليه الحركة لا يجب تضادّهما، بل قد يكونان واحداً كالنقط المفروضة في الحركة الدورية وقد يكونان متساويين كالحركة من نقطة إلى أُخرى وبالعكس.

ثمّ إنّ الكم لا تضاد فيه مع أنّ فيه حركة.

ثمّ اعترض الشيخ على هذه المقالة [١] بأن المنيّ يتكون حيواناً يسيراً يسيراً، وكذا البذر يتكون نباتاً على التدريج.

ثمّ أجاب: بأنّ المني إلى أن يتكون تعرض له تكونات أُخر تصل ما بينها استحالات في الكم والكيف، فيكون المني دائماً يستحيل يسيراً يسيراً وهو بعدُ مني لم تنخلع [٢] صورة المنوية عنه إلى أن يبلغ حداً يزول معه قبول الصورة المنوية ويحصل له قبول صورة أُخرى نوعية هي العَلَقَة فيخلع تلك الصورة ويلبس هذه دفعة لا على التدريج، وكذا في تنقلاته من العلقة إلى المُضْغة، ومن المضغة إلى العظم. لكن في ظاهر الأمر أنّ هذه التنقلات سلوك واحد من صورة جوهرية إلى صورة أُخرى [٣]، وليس كذلك بل هنا انتقالات دفعية في الصور وتتخللها حركات في الكيف.

١. المصدر نفسه١:١٠١.

٢. في النسخ: «تخلع» ، وما أثبتناه من المصدر.

٣. ويظن لذلك أنّ في الجوهر حركة. المصدر نفسه.

ثمّ عوّل أفضل المتأخرين على الحجّة الأُولى [١]. وأجاب عن ورودها في الكيف: أنّ كلّ واحدة من تلك الكيفيات المتعاقبة تبقى زماناً ويكون السلوك من البياض إلى السواد وإن كان في الحس مستمراً إلاّ أنّه في الحقيقة ليس كذلك، بل هناك توقفات وانتقالات [٢]، حيث لم يقم برهان قاطع على أنّ ذلك السلوك مستمر في نفس الأمر وإنّما الاعتماد على الحس. والسلوك المستمر حساً لا يمنع من وجود توقفات في أزمنة صغيرة جداً خصوصاً والزمان يقبل إنقسامات غير متناهية.

ولما أبطل الشيخ الشعاع بحجة حكاها عمّن تقدمه وهي: أنّه كان يجب أن تكون نسبة زمان حركة الشعاع إلى شيء على بُعد ذراع [٣] إلى زمان حركته إلى الكواكب الثابتة نسبة المسافتين، فكان يظهر بين الزمانين تفاوت محسوس.

واعترضها بإمكان فرض زمان غير محسوس قصراً تحصل فيه الحركة الشعاعية ثمّ يمكن أن يقسم هذا الزمان إلى مالا يتناهى فيوجد فيه ما نسبته إليه نسبة المسافة القصيرة إلى البعيدة ومع ذلك يكون الزمان للعظيم والصغير غير محسوسين قصراً. [٤]

و حينئذٍ لا يمكن الاستدلال بالسلوك المستمر حساً على أنّ ذلك السلوك يستمر في الحقيقة، بل لو لم يلزم على الحركة الكيفية شيء من المحالات لكان من الواجب عليهم عدم الجزم بوجودها تعويلاً منهم على الاستمرار الحسي بعد اعتقادهم أنّ الزمان غير المحسوس يمكن إنقسامه إلى الحدّ الذي قالوه، فانّه لو حصل التوقّف في جزء من ألف جزء من ذلك الزمان الغير المحسوس لم يكن

---

١. وهي: أنّ المادة لو تحركت في صورتها الجوهرية لزم منه تتالي الآنات. ولا شكّ أنّ هذه الحجة بعينها قائمة في الحركة في الكيف. راجع المباحث المشرقية ١: ٧٠٩.

٢. في النسخ: «انقلابات»، وما أثبتناه من المصدر.

٣. في الشفاء: ذراعين.

٤. طبيعيات الشفاء، الفصل الخامس من المقالة الثالثة من كتاب النفس.

ذلك الزمان مستمراً في الحقيقة ولم تكن حركة.

و لما ثبت أنّ الحركة في الكيف لم تقم عليها حجّة يعتد بها، بل يلزم من وجودها تتالي الآنات لزوماً لا مدفع له وجب القول بنفيها.

فقد عرفت أنّ الحجّة الدالّة على نفي الحركة في الجوهر تدلّ بعينها على نفيها في الكيف. وأنّ متمسَّك مَن أثبت الحركة في الجوهر هو بعينه متمسَّك مثبتيها في الكيف، وهو السلوك [1] حساً يسيراً يسيراً.

والجواب عنهما واحد وهو: الاستمرار الحسي لا يستلزم ثبوته في نفس الأمر ولا بالعكس.

و لمثبتي الحركة الكيفية أن يقولوا: إذا حصل الوقوف في الحركة الكيفية فإن بقى الاستعداد في الحركة فهو تسليم للتغير المتصل المستمر. و إن لم يبق وجب أن تستمر تلك الكيفية وأن لا تحدث بعد زمانٍ كيفية أُخرى لأنّ الاستعداد عند حدوث الكيفية الثانية كهو قبل حدوثها، و إذا كان كذلك استحال حدوث تلك الكيفية، وهو غير خال عن نظر.

## المقام السادس: في نفي الحركة عن باقي المقولات [2]

قالوا: المضاف لا تقع فيه حركة بالذات بل بالعرض، وذلك أنّ الإضافة لا تعقل قائمة بنفسها ولا مستقلة بالوجود بل ولا بالتعقل، بل هي تابعة لغيرها. فإن قبل متبوعها الشدّة والضعف قبلهما الإضافة و إلاّ فلا، فإنّ السخونة لمّا قبلت

---

١. في النسخ: «الكون»، أصلحناها طبقاً للمعنى.

٢. راجع طبيعيات الشفاء، السماع الطبيعي، الفصل الثالث من الفن الأوّل؛ التحصيل: ٤٢٧؛ المباحث المشرقية١: ٧١٠؛ شرح حكمة العين: ٤٣٨؛ إيضاح المقاصد: ٢٨٤؛ شرح المواقف٦: ٢١٩؛ شرح المقاصد٢: ٤٢٣.

الشدّة والضعف كان الأسخن قابلاً لهما، فانّها لو بقيت على حد واحد عند تغير متبوعها إلى الاشتداد والتنقص أشعر ذلك باستقلالها بنفسها. ومن هذا يعرف أنّ ما يقال: من أنّ حال الانتقال في الإضافة يكون دفعة، لا يخلو عن نظر.

وأمّا «متى» فإنّ وجوده للجسم بتوسط الحركة، فكيف تكون الحركة فيه؟ فإنّ كلّ حركة في «متى» فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر، هذا خلف.[١]

وفي الشفاء: يشبه أن يكون الانتقال فيه واقعاً دفعة، لأنّ الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعة.[٢]

و هما[٣] غير متنافيين، فانّ الانتقال دفعة والحركة متغايران.

ثمّ قال الشيخ: و يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أنّ الانتقال لا يكون فيه، بل يكون الانتقال الأوّل في كيف أو كم ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل.[٤]

وهو جيد، لأنّ متى نسبة الشيء إلى زمانه والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار.[٥]

وفيه نظر، فانّه لا يلزم من قبول المعروض أو عدم القبول للتغير قبول العارض ولا بالعكس.

وكذا القول في الجده، فانها مقولة نسبية.[٦]

---

١. طبيعيات النجاة، فصل في الحركة.

٢. السماع الطبيعي، الفصل الثالث من الفن الأوّل:١٠٣.

٣. أي الكلامين من الشيخ.

٤. المصدر نفسه.

٥. المباحث المشرقية ١: ٧١١.

٦. قال الشيخ: «وأمّا مقولة الجدة، فإنّي إلى هذه الغاية لم أتحققها.» المصدر نفسه:١٠٦.

وأمّـا مقولتـا «أن يفعل» و«أن ينفعل» ، فنقـل الشيخ عمّن تقـدّمه قبـولهما للحركـة. وأبطله بأنّ الشيء إذا انتقـل من التبرد إلى التسخن فإمّـا أن يكون التبرد باقياً لم يعدم بل انتقل إلى التسخن والتبرد بعدُ تبردٌ، أو لا.

والأوّل باطل، لأنّ التبرّد توجّه إلى البَرد وأخذ من طبيعته والتسخن توجه إلى السخونـة وأخذ مـن طبيعة السخونـة، فيكون الشيء الـواحد في الـزمان الـواحد متـوجهاً إلى البرد وأخـذاً من طبيعته وإلى السخـونـة وأخذاً من طبيعتهـا، والشيء الواحد لا يتوجّه في الوقت الواحد إلى الضدّين معاً.

وإن لم يبق التبرد فـالتسخـن إنّما وجد بعـد وقـوف التبرد وبينهما سكـون لا محالة، فليس هناك حركة من التبرد إلى التسخن على الاستمرار. [١]

احتجوا[٢] بأنّ الشيء قد ينسلخ عن اتصافه [٣] بالفعل يسيراً يسيراً لا من جهة تنقص قبـول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل مـن جهة هيئته، فـذلك إمّا لأنّ القوة تخور[٤] يسيراً يسيراً إن كان الفعل بـالطبع، وإمّا لأنّ العـزيمة تنفسخ يسيراً يسيراً إن كـان الفعل إراديـاً، وإمّا لأنّ الآلـة تكلّ يسيراً يسيراً إلى أن بطـل الفعل بها. [٥] وكلّ ذلك إنّما هو تبـدل الحال أوّلاً في القوّة أو العزيمة أو الآلـة، ثمّ يتبعه التبدل في الفاعلية فيكون التبدل في الفاعلية بالتبعية.

و الأصل فيه أنّ الفعل والانفعال أمران نسبيان تابعان لمعروضهما في الثبات والتبدل. ومن نفى التأثير وا لتأثّر بطل هذا التفريع عنده. [٦]

---

١. المصدر نفسه.

٢. أُنظر الاحتجاج في النجاة:١٣٣.

٣. في النجاة: «إنصافه»، وهو خطأ.

٤. في شرح المقاصد:«فتور القوة».

٥. في النجاة:«إن كان فعله بهما جميعاً».

٦. مثل الرازي وهو يقول:«و أمّا على مذهبنا فهذا البحث ساقط.» المباحث المشرقية١: ٧١٢.

# البحث السابع
# في أنّ المقابل للحركة أيّ سكون هو؟[1]

إنّ بين الحركة والسكون تقابلاً ضرورياً بحيث لا يمكن اجتماعهما في الجسم الواحد مع اتحاد الوقت والمقولة، ولا شكّ أنّ السكون في المكان قد تسبقه حركة وقد تلحقه حركة أيضاً. وقد اختلف الناس هنا فذهب بعضهم إلى أنّ المقابل للحركة هو السكون في مبدأ الحركة لا في نهايتها، أعني السكون في ما عنه الحركة، لأنّ الحركة مؤدية إلى السكون وتنتهي إليه والشيء لا يتأدى إلى مقابله.

و لأنّ السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يكون مقابلاً له.

و لأنّ السكون ليس عدم أية حركة اتّفقت، و إلاّ لكان عدم حركة تتوهم للجسم في مكان خارج سكوناً، فالجسم المتحرك في المشرق ساكن في المغرب لأنّه قد فقد عنه الحركة في المغرب، وهو محال. فإذن العدم المقابل هو السكون في المكان الذي تتأتى فيه الحركة، والحركة في المكان بعينه مفارقة المكان بعينه وكلّ مفارقة للمكان بعينه فبالحركة عنه لا بالحركة إليه. فإذن السكون المقابل إنّما يقابل الحركة عن المكان لا الحركة إليه.

---

١. راجع أرسطوطاليس، الطبيعة ٢: ٥٨٣ (مضادة الحركة للسكون)؛ المباحث المشرقية ١: ٧١٣؛ كشف المراد: ٢٧١؛ شرح حكمة العين: ٤٥٧؛ شرح المقاصد ٢: ٤٥٨.

والثالث ذكره في النجاة. [١]

و زيّف في الشفاء [٢] الأوّل بأنّ الحركة إلى المنتهى متأدية إلى عدم تلك الحركة بالاتّفاق فإذا جاز تأديها إلى عدمها فأيّ ضرر في أن يكون ذلك العدم هو المقابل؟

والثاني بأنّ السكون في المنتهى ليس كمالاً للحركة كيف ويمتنع تحقّقه معها ؟بل هو كمالُ المتحرك.

والحقّ أنّ السكون في المكان مقابل للحركة منه وإليه [٣]، فانّ السكون ليس عدم حركة خاصة وإلاّ لكان المتحرك إلى جهة ساكناً في غير تلك الجهة، بل هو عدم كلّ حركة ممكنة له في ذلك الجنس.

نعم إن جُعل السكون المقابل هو الذي يطرأ على الحركة، فإنّ ذلك هو السكون في النهاية. وإن جعل المقابل هو الذي تطرأ عليه الحركة، كان ذلك هو السكون في البداية. وإن جعل السكون المقابل السكون الذي يمكن أن يطرأ على الحركة وأن تطرأ عليه الحركة معاً على البدل فغير موجود أصلاً، لأنّ السكون في المبدأ يمتنع تأخره والسكون في المنتهى يمتنع تقدّمه.

وأيضاً لو أوجبنا أن يكون المقابل للحركة الطبيعية سكوناً طبيعياً [٤] على

---

١. طبيعيات النجاة، فصل في التقابل بين الحركة والسكون:١٤٢. وردّ عليه التفتازاني في شرح المقاصد٢: ٤٥٨.

٢. السابع من رابعة الأوّل من السماع الطبيعي: ٢٩٠.

٣. وهو مختار الرازي والطوسي أيضاً.و عبر عنه الطوسي بقوله:«يقابل الحركتين»، وهو أحد إحتمالين من هذا التعبير عند المصنف في كشف المراد. وهو الحقّ عند التفتازاني أيضاً في شرح المقاصد.

٤. في النسخ:«سكون طبيعي»، أصلحناها طبقاً للسياق.

أنّ[١] المقابل للحركة الطبيعية إلى فوق هو السكون إلى فوق، لأنّ ذلك هو الطبيعي، فحينئذٍ يكون السكون المقابل هو السكون المنتهى.[٢]

تنبيه: الجسم قد يخلو عن الحركة والسكون في أُمور ثلاثة:[٣]

الأمر الأوّل: الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه مثل كليات الأفلاك والعناصر فإنّها غير متحركة عن مكانها وهو ظاهر؛ ولا ساكنة أيضاً، لأنّ السكون عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك والكليات ليس من شأنها أن تتحرك فلم تكن ساكنة، بل ثابتة في أحيازها لا ساكنة ولا متحركة.

وليس بجيد، لأنّ الجسم من حيث هو جسم يمكن أن يتحرك، وكليات العناصر من حيث ذاتها يمكن أن تتحرك فإن امتنع فلأمر خارجي لا يطعن في الإمكان الذاتي، وهو كاف في عدم الملكة.

الأمر الثاني: الجسم إذا لم يماسه محيط واحد أكثر من آن واحد كالحجر الواقف في الماء الجاري والطير في الهواء بحيث لا يحيط به سطح من الماء والهواء أكثر من آن واحد فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأُمور الخارجة عنه؛ ولا ساكن أيضاً، لأنّه غير ثابت في مكان واحد زماناً.

والتحقيق: أنّه إن جعل المكان عبارة عن السطح كما اختاره أرسطو، والسكون عبارة عن الاستقرار في مكان واحد زماناً، والحركة استبدال مكان بمكان على أن يكون مبدأ الاستبدال من المتحرك، لم يكن هذا الجسم متحركاً ولا ساكناً.

و إن جعلنا المكان عبارة عن البُعد كما اخترناه أوّلاً، فهذا الجسم ساكن لأنّه

---

١. في المباحث: «كان» بدل «على أن».

٢. في المباحث: «في المنتهى».

٣. راجع المباحث المشرقية ١: ٧١٥. راجع أيضاً النيسابوري، التوحيد: ٦١ (باب الكلام في أنّ الجسم لم يخل من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون).

باقٍ في ذلك البعد زماناً.

وإن جعلنا المكان هو السطح الحاوي وجعلنا الحركة أعمّ ممّا يكون الاستبدال صادراً عن المتحرك أو عن المكان، فهو متحرك.

وإن جعلنا السكون حفظ النسبة بينه وبين الأُمور الثابتة، فهو ساكن.

**الأمر الثالث**: الآن الذي هو ابتداء الحركة وانتهاؤها لا يكون الجسم فيه ساكناً ولا متحركاً.

وبالجملة كلّ آن يفرض ينتفي عن الجسم فيه الوصفان، لاستدعاء كلّ من الحركة والسكون زماناً يقعان فيه لانقسام الحركة فيمتنع وقوعها في الآن. و امتناع السكون أيضاً، لأنّ السكون عدم الحركة عمّا من شأنه أن يتحرك والجسم في الآن الواحد يمتنع عليه أن يتحرك، فيمتنع عليه السكون.

# البحث الثامن
# في أحكام الحركة

اعلم أنّ الحركة لها أحكام تشتمل عليها مسائل:

## المسألة الأُولى: في انقسام الحركة[1]

اعلم أنّ القسمة وعدمها عدم الملكة إنّما يعرضان بالذات وأوّلاً للكم، وبالعرض وثانياً لذي الكم، والحركة ليست كمّاً[2] بل تعرض لها الكمية أو تعرض لما له كم، فتقبل حينئذٍ القسمة باعتبار قسمة عارضها أو معروضها.

أمّا معروض الحركة فالجسم المتحرك، فانّ للجسم مقداراً متصلاً والحركة عرض قائم فيه تنقسم بانقسامه.

وأمّا عارضها فانّ الحركة يعرض لها مقداران: أحدهما من حيث الزمان، فانّها تزيد بزيادته وتنقص بنقصانه. وثانيهما من حيث المسافة، فإنّها أيضاً تعرض لها الزيادة والنقصان باعتبار عروضهما للمسافة.

وإذا تقرر هذا فنقول: لمّا كان كلّ حركة إنّما تقع في زمان والزمان منقسم أبداً قسمة بغير نهاية وجب إنقسام كلّ حركة دائماً، فإنّ الحركة الواقعة في نصف

---

١. راجع المباحث المشرقية ١: ٧٢٩؛ شرح المواقف ٦: ٢٤٨؛ شرح المقاصد ٢: ٤٤٣.

٢. فإنّها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم. شرح المواقف ٦: ٢٤٨.

كلّ زمان نصف الحركة في كلّه مع حفظ النسبة.

وأيضاً لمّا كان كلّ حركة واقعة على مسافة وكانت المسافة قابلة للقسمة بغير نهاية وجب إنقسام الحركة لذلك، فانّه من المعلوم أنّ الحركة إلى نصف المسافة نصف الحركة إلى آخرها. وهذا في الحركة الأينية ظاهر على رأي نفاة الجزء. وأمّا باقي الحركات فكذلك إلاّأنّه غير ظاهر ظهور الحركة الأينية، فإنّ بين كلّ مقدار يتحرك عنه الجسم وبين كلّ مقدار يتحرك إليه، وبين كلّ كيف وكيف، ووضع ووضع تفرض حدود غير متناهية كحدود المسافة المفروضة، إذ لو تناهت لم تكن حركة متصلة بل مركبة من أجزاء غير منقسمة.

واعلم أنّه قد سبق أنّ الجسم منقسم دائماً بالقوة أو إلى مالا يتناهى بالفعل على اختلاف الرأيين، والحركة عرض قائم به فتنقسم بانقسامه. فعلى رأي مثبتي الجزء تكون الحركة الأينية تابعة في الانقسام الفعلي له. وعلى رأي من نفاه فالحركة المكانية لا تكون منقسمة بالفعل، فانّ المتحرك المكاني إن لم تكن أجزاؤه حاصلة بالفعل فهي غير متحركة، وإن كانت حاصلة بالفعل لم يكن كلّ واحد منها متحركاً على الاستقلال بل هي لا محالة متصلة أو متماسة. وكيف ما كانت فهي إنّما تفارق جزء مكانها لا كلّه بل تفارق جزء مكان الكل، وقد عرفت أنّ جزء مكان الكل جزء مكان الجزء لا كلّ مكانه، فهي إذن غير مفارقة أمكنتها بالكلية، فهي غير متحركة.

فأمّا سائر التغيرات فهي منقسمة بانقسام محالّها، لأنّه يصحّ أن يقال: بعض التسوّد في بعض الجسم المتسوّد سواء كانت الجزئية [1] حاصلة بالفعل أو لا.

وفيه نظر، فانّ مفارقة الجزء يستلزم مفارقة الكل. والجزء إذا كان حاصلاً

---

١. في المباحث: «الجهة».

بالفعل كان متحركاً بالفعل في المكان لتحركه عن حيّزه. وإذا كان بالقوة لم يكن متحركاً بالفعل لا في المكان ولا في الكيف ويكون متحركاً فيهما معاً بالقوة.

## المسألة الثانية: في معنى كون الحركة لها أوّل [١]

الأوّل يثبت للحركة على وجوه ثلاثة:

**الوجه الأوّل**: بمعنى الطرف، وهو الذي يطابق طرف المسافة وطرف [٢] الزمان. وأوّل الحركة بهذا المعنى ليس بحركة، كما أنّ طرف المسافة نقطة وليس جسماً، و طرف الزمان آن ليس بزمان، لأنّ كلّ حركة فعلى مسافة منقسمة وفي زمان منقسم فتكون منقسمة فيستحيل حصولها في طرف الجسم الذي لا ينقسم وفي الآن.

**الوجه الثاني**: إذا عرضت قسمة للحركة بالفعل أو بالفرض كان الجزء المتقدم في هذه القسمة أوّل أجزاء الحركة، وهذه الأوّلية وضعية لا حقيقية.

**الوجه الثالث**: اعتقد قوم أنّ للأجسام حدّاً في الصغر إذا انتهت إليه لا تقبل الإنقسام مع بقاء طبائعها النوعية، فالحركة أيضاً لها حدّ في الوجود بحيث يمتنع أن توجد حركة مفردة أصغر منها زماناً وإن كان يجوز في التوهم وجود ما هو أصغر منها دائماً لاحتمالها التجزية بتجزية الجسم لكنّها لا تخرج إلى الفعل. فإذن كلّ حركة فانّ الجزء الذي يساوي فيها أصغر الحركات بهذا المعنى وهو أوّل تلك الحركة، لكن هذا إنّما يكون إذا كان هناك حركات غير متصلة متتالية ويكون تقدمها على الصفة المذكورة. وأمّا إذا كانت متصلة واحدة فلا يوجد فيها [٣] جزء

---

١. راجع السادس من ثالثة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي): ٢٠٤؛ المباحث المشرقية ١: ٧٣٠.

٢. في النسخ: «بطرف»، وما أثبتناه من الشفاء.

٣. في النسخ: «فيه»، أصلحناها طبقاً للسياق.

أوّل بهذه الصفة، فانّه لا توجد فيها حركة مفردة بنفسها على الوصف المذكور، ولا أيضاً هناك جزء على الوجه المذكور، لأنّ كلّ جزء يفرض فهو منقسم إلى أجزاء ويكون السابق منها أولى بالأوّلية ولمّا كان كلّ ما جعل أوّلاً فهناك ما هو أولى بالأوّلية، فليس في الحركات المتصلة شيء أوّل ألبتة.

و قيل: الجزء من الحركة الذي لا يمكن أن يدخل في الوجود أصغر منه هو أوّل الحركة، فانّ ذلك الجزء متميز عمّا عداه بالفرض أو بالفعل ولعلّه يكون بالفعل أبداً، لأنّ اختصاص ذلك القدر بهذه الخاصية يقتضي الامتياز بالفعل.

## المسألة الثالثة: في أنّ ما لا ينقسم هل تصحّ عليه الحركة؟[1]

اختلف الناس فيه، فالأوائل على المنع [2]لوجهين:

**الوجه الأوّل:** مالا ينقسم لا تكون له أطراف ولا حدود فلا يكون جانب منه يلي المقصد وجانب آخر يلي المهرب و إذا كان كذلك لم يكن له اختلاف أوضاع، فلم تصحّ الحركة عليه.

**الوجه الثاني:** كلّ متحركٍ فإنّه يتحرك أوّلاً مثل نفسه وبعد ذلك مثله إلى أن تفنى المسافة، فلو كان مالا يتجزأ يتحرك لزم تركب المسافة من نقط متتالية، وهو محال.

---

١. راجع السادس من ثالثة الأوّل من الشفاء(السماع الطبيعي):٢٠٦؛ المباحث المشرقية١: ٧٣١.

٢. قال الشيخ:«فالموجود في كتب المشائين أنّ ذلك محال.» وذكر الأشعري آراء المتكلمين في هذه المسألة هكذا: «قال قائلون: لا يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الأجسام ولا يجوز أن يتحرك الجوهر الواحد ولا أن يسكن... وهذا قول هشام وعباد... وقال قائلون: يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون... والقائل بهذا القول أبو الهذيل... ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي....» مقالات الإسلاميين: ٣١١ وما يليها.

واعترض بالخط القائم على مثله إذا تحرك عليه حتى أنهاه فانّه يقطع ذلك الخط بتلك النقطة ويلزم منه ما فروا عنه. وهذا البحث على تقدير وقوع ما لا ينقسم قائماً بذاته.

## المسألة الرابعة: في المناسبات بين المتحرك والمسافة والزمان[١]

اعلم أنّه قد يجري بين هذه الأُمور الثلاثة تناسب بالوحدة والتعدد، فنقول: إذا كان المتحرك واحداً فإن تعددت المسافة وجب أن يتعدد الزمان لامتناع حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في مكانين. وإن تعدّد الزمان مع وحدة المتحرك أيضاً فإن كانت الحركة في الأين لم يجب تعدد المسافة، لأنّ المتحرك الواحد قد يقطع المسافة الواحدة بالشخص مراراً متعددة إذا تعدد الزمان. وإن كانت في الكم والكيف والوضع وجب التعدد، لأنّ الكيفيات التي وقع التبدل فيها في الزمان الأوّل غير باقية في الزمان الثاني حتى يقع التبدل[٢] في أعيانها، وكذا الكم والوضع.

وأمّا إن تعدد المتحرك فإن كانت الحركة في الكم أو الكيف أو الوضع فالمسافة لا محالة متعددة، لأنّ الكيفية التي لأحدهما غير التي للآخر، وكذا الكم والوضع. وإن كانت في الأين فإن اتحدت المسافة تعدد الزمان وإن اتحد الزمان تعددت المسافة. والعلّة فيهما امتناع حصول جسمين في زمان واحد في مكان واحد.

---

١. راجع الثاني من رابعة الأوّل من الشفاء(السماع الطبيعي):٢٦٣؛ المعتبر في الحكمة٢: ٩٢ (الفصل الثالث والعشرون)؛ المباحث المشرقية١ : ٧٣١ـ ٧٣٢.

٢. ق:«المتبدل».

# البحث التاسع
# في تقاسيم الحركة

وهو على أنواع ستة:

## النوع الأوّل
## تقسيم الحركة باعتبار الوحدة وعدمها

وفيه مسائل:

### المسألة الأُولى: في الوحدة الشخصية للحركة[1]

قد عرفت أنّ الحركة تتعلّق بأُمور ستة، فوحدتها الشخصية متعلّقة بأحدها لا محالة. ولمّا اعتبرنا تلك الأُمور لم نجد المقتضي لوحدتها إلاّ وحدة الموضوع والزمان وما هي فيه.

أمّا وحدة الموضوع والزمان فأمر لابدّ منه في وحدة كلّ عرض، لأنّ السواد

---

١. راجع أرسطوطاليس، الطبيعة٢: ٥٥٠(وحدة الحركة)؛ الثاني من رابعة الأوّل من طبيعيات الشفاء ١: ٢٦٢؛ التحصيل: ٤٣٤(الفصل الرابع عشر)؛ المعتبر في الحكمة٢: ٩٣؛ المباحث المشرقية١: ٧١٥؛ شرح حكمة العين: ٤٤٢؛ كشف المراد: ٢٦٨؛ مناهج اليقين: ٥٧؛ إيضاح المقاصد: ٢٨٥(المسألة السادسة في وحدة الحركة)؛ شرح المواقف ٦: ٢٢٩؛ شرح المقاصد ٢: ٤٣٢.

القائم بـأحد الجسمين مغايـر للسواد القائم بـالآخر. وإذا وجد سـواد في محل ثمّ عـدم ووجد السـواد لم يكن هذا السـواد الثاني عين السـواد الأوّل بالشخـص بل بالنوع، لاستحالة إعادة المعدوم. وكذا الحركة إنّما تكون واحدة بوحدتهما معاً.

وفيه نظر، فانّ تعدد السواد هنا ليس لتعدد الزمان، لأنّ تعدّد الزمان إنّما هو بالفـرض وقد يفرض تعـدد الزمان مـع بقاء الشيء الواحـد بالشخص وقـد يتكثر الواحد بالشخص مع الوحدة الاتصالية في الزمان.

وأمّا وحدة مـا فيه الحركة فلانّا لـو فرضنا متحركاً واحـداً بالشخص ابتداء إنتقاله في الأين حـال ابتداء انتقاله في الكيف وحال ابتداء انتقـاله في الكم، فانّ كلّ واحد من الموضوع والـزمان واحد والحركة متكثرة لما تكثرت المسـافة، فلا يلزم من وحدة الموضوع والزمان وحدة الحركة، لأنّ ما فيه ليس واحداً وحينئذٍ لا تكون وحدة مـا فيه الحركة لازمة لـوحدة الموضوع والـزمان. وليس أيضاً وحـدة الحركة الأينية لوحـدة ما فيه الحركة خـاصة. فوحدة الحركة إنّما تكـون إذا اجتمعت هذه الوحدات الثلاثة، ويلزم من وحدة هذه الأُمور الثلاثة وحدة مامنه وما إليه.

و وحدة المحرِّك غير معتبرة في وحدة الحركة، فانّا لو قدَّرنا محركاً يحرك جسماً وقبل انقطـاع تحريكه أو معـه يوجـد محرك آخر بحيث لا تكـون بين تعطيل الأوّل وابتداء الثـاني بالتأثير فاصلـة فانّ الحركة تكون واحـدة، كما لو فرضنا مغنـاطيساً جذب حديـداً ثمّ فسدت طبيعته في آن وهناك مغناطيـس آخر في ذلك الآن فانّ الجذب يتصل والحركـة لا تنقطع. وكذا الماء إذا سخـن بنيران متلاحقـة فإنّ ذلك التسخن يكـون واحـداً مستمراً. إلاّ أن يقـال إنّـه تحدث في تلك الحركـة بسبب نسبتهـا إلى المحركين كثـرة وانقسـام ولكن مثل هـذا الإنقسام لا يبطـل الوحـدة الاتصـاليـة للحـركـة، كما أنّ الحركـة الفلكيـة متصلـة وتعـرض لها مع اتصـالها إنقسامات بسبب الشروق والغروب والمسامتات.

واعترض بأنّ المحرك الثاني إمّا أن يكون له أثر أو لا، فإن لم يكن له أثر لم يكن محركاً. و إن كان فإمّا أن يكون الأثر الحركة التي وجدت وهو محال [١]، أو حركة أُخرى فيلزم من تغاير المحرك تغاير الحركة.

وفيه نظر، فانّ التغاير لا ينافي الوحدة [٢] إذا اختلف الاعتبار، والوحدة هاهنا بمعنى الاتصال [٣] وهو لا ينافي التغاير بين الأجزاء الفرضية كما في الأجسام المتصلة بالفعل إذا فرض لها قسمة بالوهم.

واعلم أنّ وحدة المبدأ غير كافية في وحدة الحركة فقد تتغاير الحركة مع وحدة المبدأ، كما يتحرك جسمان من مبدأ معيّن إلى منتهى معيّن مع امتناع وحدة الحركة بالشخص، فانّ العرض القائم بأحد الجسمين يمتنع أن يكون هوالعرض القائم بالآخر بل قد تختلف الحركة بالنوع، فانّ أحد الجسمين قد يتحرك من البياض إلى السواد والآخر من البياض إلى الإشفاف.

و كذا وحدة المنتهى لا تقتضي وحدة الحركة لا بالشخص كما قلنا من تغاير الحالّ عند تغاير المحلّ ولا بالنوع ، فانّ الوصول إلى المنتهى قد يكون دفعة من غير حركة وقد يكون على التدريج والمتدرج قد يكون واقعاً على طرق مختلفة.

و وحدتهما معاً أيضاً غير كافية [٤]، لأنّ السلوك من المبدأ إلى المنتهى يمكن بطرق كثيرة فانّ المتحرك الأيني قد يقصد الانتقال من نقطة معيّنة إلى منتهى

---

١. وفي شرح المواقف هكذا:«فإن كان أثره عين أثر المحرك الأوّل لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على أثر واحد شخصي»٦: ٢٣٢. راجع أيضاً شرح حكمة العين:٤٤٣(المبحث الخامس في تقسيم الحركة).

٢. هكذا الجواب في المصدر نفسه.

٣. كما صرّح به الشيخ في طبيعيات النجاة( فصل في الحركة الواحدة) حيث قال:«و تكون وحدة هذه الحركة الشخصية هي بوجود الاتصال فيها».

٤. أي وحدة المبدأ والمنتهى غير كافية في وحدة الحركة.

معيّن تارة بالاستقامة وتارة بالاستدارة. والمنتقل في الكيف ينتقل من البياض إلى السواد تارة من الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة، وتارة من الفُستقية ثمّ الخضر ثمّ النيلية، وقد يكون من الغبرة إلى السواد. فعلم أنّ اتحاد المبدأ والمنتهى غيركاف في وحدة الحركة. وإذا اعتبرنا وحدة الموضوع والزمان والمسافة وجب اتحاد المبدأ والمنتهى.

وأورد منكروا الوحدة في الحركة [١]: أنّ كلّ حركة فانّها تنقسم إلى ماض ومستقبل لا غير والذي في الماضي مغاير للذي في المستقبل وهما معدومان، فكيف يعقل الاتصال بين المعدومين؟ وأمّا الحاضر فليس حركة ولا الحركة مركبة منه، لاستحالة تتالي الآنات عندهم وتركّب المقادير من الأجزاء التي لا تتجزأ سواء كانت قارّة أو لا. ولو فرض موجوداً كيف يتصل المعدوم به ويتحد هو وإياه حتى تصير حركة؟

و أُجيب : بأن الحركة بمعنى الكون في الوسط أمر موجود وهو أبداً بين الماضي والمستقبل باق في جميع الزمان.

واعترض عليه بأنّه يقتضي كون الحركة أمراً ثابتاً مستقراً، وذلك مكابرة.

و قيل: الحركة غير ثابتة فلا تكون واحدة.

و أُجيب : بأنّ الوحدة التمامية أخصّ من الوحدة المطلقة ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام. ولأنّ الحركة بمعنى التوسط غير منقسمة وهي محفوظة الذات ثابتة إلى أن يسكن الجسم، وأمّا الحركة بمعنى القطع فانّها تتم عند البلوغ إلى آخر المسافة، لأنّ التام هو الذي ليس شيء منه خارجاً فإذا كان كلّ ما له وكلّ شيء منه قد حصل فهو تام الوجود.

---

١. راجع الرابع من رابعة الأوّل من طبيعيات الشفاء؛ المباحث المشرقية ١ : ٧١٧.

## المسألة الثانية: في الوحدة النوعية والجنسية للحركة[١]

لما كانت الحركة قد تتكثر أفرادها إمّا تكثراً ذاتياً أو عرضياً مع صدق مفهوم الحركة على تلك الأفراد وجب أن تعرض لها وحدة نوعية و جنسية قريبة وبعيدة فتكثرها بالنوع إنّما يكون بأحد أُمور ثلاثة: إمّا المبدأ، أو المنتهى، أو الذي فيه الحركة. فأمّا الثلاثة الباقية فلا أثر لها في ذلك.

أمّا المتحرك، فلأنّ إضافة الحركة إليه إضافة العرض إلى موضوعه و إضافة العرض إلى الموضوع أمر خارج عن ماهيته، واختلاف الأُمور الخارجة لا يوجب اختلاف المعروضات في الماهية ، كما أنّ بياض القطن والثلج متفقان بالنوع وإن اختلف موضوعاهما فيه فلم يختلفا بالنوع لاختلاف موضوعهما، بخلاف الكثرة الشخصية فإنّها متعلّقة بتكثر العوارض فلهذا كفى فيها تعدّد الموضوع.

وأمّا الزمان ، فلا اختلاف فيه بل هو في الحقيقة واحد بالشخص. وإن فرض فيه تكثر فهو تكثر شخصي لانوعي، فالأزمنة المتعددة متفقة بالنوع غير مختلفة بالماهية. ولو كانت مختلفة فانّها لا تكون علّة للاختلاف النوعي في الحركات، لأنّ الزمان من عوارض الحركات واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض فلا تكون أسباباً لاختلاف الحركات في ماهياتها.

واختلاف المحرّك غير معتبر في اختلاف الحركات، لأنّ المحرك الواحد يفعل حركات مختلفة الماهية وبالعكس. ولأنّ انتساب المتماثلات إلى المختلفات جائز.

---

١. راجع الثالث من رابعة الأوّل من طبيعيات الشفاء١ : ٢٦٧؛ طبيعيات النجاة، فصل في الحركة الواحدة:١٣٨؛ المباحث المشرقية١ : ٧١٨؛ شرح حكمة العين:٤٤٥؛ كشف المراد: ٢٦٨؛ شرح المواقف٦ :٢٣٢؛ شرح المقاصد٢: ٤٣٧.

و إذا خرجت هذه الأُمور الثلاثة عن اقتضاء الاختلاف لم يبق لاختلاف الحركات بالماهية إلّا اختلاف ما منه وما إليه وما فيه. فإن اتّحدت الثلاثة كانت الحركة واحدة بالنوع. وإذا لم يوجد واحد منها اختلفت الحركات في الماهية، فانّه إذا اتحد ما منه وما إليه واختلف ما هي فيه اختلفت ماهية الحركة.

ففي الكيف مثل الانتقال من البياض إلى التسود بطريق التصفر ثمّ التحمر ثمّ التسود تارة، وبطريق الفستقية إلى الخضرة إلى النيلية إلى السواد أُخرى، فإنّ المبدأ والمنتهى في الحركتين واحد وما فيه الحركة مختلفة فاختلفت الحركة.

وفي الأين مثل أن ينتقل جسم من مبدأ مفروض إلى منتهى تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة مع أنّ المخالفة بالاستقامة والاستدارة مخالفة نوعية لا عرضية، وكذا الحركة عليهما، وكذا إذا اتحد ما فيه الحركة واختلف ما منه وما إليه فانّ الحركة تختلف أيضاً، فانّ الانتقال من السواد إلى البياض مخالف للانتقال من البياض إلى السواد. وإن اتحد الطريق وسلك كلّ واحد منهما فيه بالعكس من صاحبه، وذلك لاختلاف ما منه وما إليه.

وأمّا في الأين فكالصاعد والهابط.

و اعلم أنّ الصعود حركة مستقيمة من مبدأ إلى منتهى ويتم بذلك تحقيقه.[1] وكذا النزول، لكن عرض لأحد المبدأين أن كان فوق والآخر أن كان تحت فعرض بسبب ذلك أنّ للحركة أن صار صعوداً وهبوطاً، وهذا لا يوجب الاختلاف في الماهية. لكنّهما اختلفا بالمبدئية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل الضدية على ما عرفت وهذا القدر يكفي في وقوع الاختلاف بين الحركتين.

---

١. في المباحث: «تحقّقه»، وفي الشفاء: «كونه حركة».

وفيه نظر، فانّا نقول: تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض والبداية والنهاية عارضتان للنقطتين المتساويتين في الحقيقة وللحركة أيضاً فكيف اقتضى تضاد العارض هنا تضاد الحركات وقد منعتم ذلك في المحلّ والزمان على ما سلف؟

ثمّ لا يلزم من انتفاء العلية انتفاء الاحتياج فجاز أن لا يكون أحد ما ذكرتم علّة ويكون محتاجاً إليه. والحركات المتفقة في الجنس الأسفل متحدة بالجنس الأسفل كالانتقال من فوق إلى أسفل وبالعكس، والانتقال من السواد إلى البياض وبالعكس. وإن أخذ الجنس الأعلى كانت متحدة به كالحركة في الكم أو الكيف. وإن اختلفت في الأعلى لم تكن متحدة باعتبار الذاتيات بل باعتبار العوارض كالحركة في الكم والكيف.

واعلم أنّ اختلاف الحركات بالطبع والقسر لا يوجب اختلاف الحركات في الماهية[1] لما بيّنا من أنّ وحدة المحرك غير معتبرة في وحدة الحركة. ولأنّ حركة الحجر إلى فوق قسراً تخالف حركة النار إليه طبعاً والحركتان واحدة، لأنّ الماهية الواحدة يجوز تعلقها بالمختلفات كالحرارة الطبيعية والقسرية فانّهما متفقان في الماهية، وكذا الألوان والأشكال الطبيعية والقسرية لا تختلف باعتبار كونها طبيعية أو قسرية، فكذا الحركات.

فإذن الاختلاف بالطبع والقسر لا يوجب الاختلاف في الماهية.

---

١. قال الشيخ: «الاختلاف الذي بين الحركات في أن تكون طبيعية أو قسرية، فإنّه أيضاً اختلاف في أُمور خارجة عن ماهية الحركة وإن كان لازماً.» الثالث من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي): ٢٦٨ـ٢٦٩.

## المسألة الثالثة: في أنّ المستديرة أولى بالوحدة من غيرها[١]

أولى الحركات بالوحدة المستوية التي لا اختلاف فيها وتلك هي[٢] المستديرة لوجهين:

**الأوّل:** المكانية إمّا طبيعية أو قسرية أو إرادية، فإن كانت طبيعية لم تتشابه أحوالها فانّها في مبدأ حالها تكون ممنوة بالعائق الكبير فإذا قاربت المقصد اشتدت باعتبار قلّة المعاوق. وإن كانت قسرية اشتدت في الوسط زيادة على الطرفين على ما يأتي. والإرادية غير الدورية تختلف أحوالها باختلاف الإرادات فانّها كالطبيعية في أنّها تشتد أخيراً، لأنّ الطالب قد يخيل قلّة المعاوقة فاشتد طلبه لينال غرضه بسرعة.

**الثاني:** الواحد يكون تاماً والناقص بعض الواحد، والأولى بالتام[٣] هو المستدير، لأنّ الزيادة عليها غير ممكنة لذاتها فانّ الدورة إذا تمت لم يمكن الزيادة عليها، بل ربما تكررت. وأمّا المستقيمة فانّها إذا تمت لم يمكن تمامها، لأنّ الزيادة عليها غير معقولة، بل لأنّ المسافة انتهت وانقطعت كقَطْر العالم.

لا يقال: المستقيمة أولى بالتمام، لاشتمال المستقيم على المبتدأ والوسط والمنتهى بخلاف الدائرة.

و لأنّ المستقيمة تتناهى وتتمّ والدورية لا تتم ولا تنقطع عند حدّ.

لأنّا نقول: لا يلزم من الاشتمال على الطرفين و الوسط أولوية باسم

---

١. راجع الثاني من رابعة الأوّل من طبيعيات الشفاء١: ٢٦٥؛ المعتبر في الحكمة ٢: ١٠٤(الفصل الخامس والعشرون)؛ المباحث المشرقية١: ٧١٧.

٢. في النسخ:«ذلك هو».

٣. في المباحث:«التمام».

الوحدة، فانّ وحدة الواحِد أتم من وحدة العدد مع انتفاء الطرفين والوسط عنه، فكذا الدائرة لقوّة وحدتها لا يوجد فيها ذلك.

وقد تقدم أنّ المستقيمة تنقطع لا باعتبارتمام طبيعتها بل لانقطاع مسافتها. وأمّا الدوريـة فكلّ دَورة حصلت فقد تمت في ذاتها، وما يوجد بعـدها تكون دورة أُخرى. [١]

و فيه نظر، لأنّ اشتداد الحركة إن اقتضى التكثر لزم اشتمال الحركة على مالا يتناهى بـالفعل وإلاّ بطل الدليل. والدورة إذا تمت إن اقتضـى كمال تلك الحركة لزم تكثر الحركات الفلكية بواسطة تكميل كلّ دورة دورتها، وإلاّ فلا عِبرة به.

---

١. وكلامنا في دورة واحدة. الشفاء.

# النوع الثاني

# تقسيم الحركة باعتبار السرعة والبطء [1]

إنّ من الأجسام ما يقطع مسافة معيّنة في زمان معين، و منها ما يقطع تلك المسافة في زمان أقل فيلزم أن يقطع بالضرورة في الزمان المساوي مسافة أكثر بذلك الحدّ بعينه، ومنها ما يقطع تلك المسافة في زمان أطول، فتحصل بسبب ذلك للحركات أوصاف من السرعة والبطء وتناسب بعضها مع بعض، فالسريعة ما يقطع مسافة أطول في زمان مساوٍ أو يقطع المساوي في زمان أقصر، والبطيء بالعكس. وفي هذا النوع مسائل.

## المسألة الأُولى: في سبب بطء الحركات وسرعتها [2]

اختلف الناس هنا، فالمتكلمون على أنّ سبب ذلك هو تخلّل السكنات بين

---

١. راجع أرسطوطاليس، الطبيعة٢:٧٧٣(المقارنة بين الحركات)؛ السادس من ثالثة الأوّل:٢٠٣، والخامس من رابعة الأول من طبيعيات الشفاء١: ٢٧٦؛ شرح الإشارات٢: ٢١٧؛ شرح حكمة العين:٤٤٥؛ كشف المراد:٢٦٩؛ إيضاح المقاصد:٢٨٧؛ شرح المواقف ٦:٢٥١؛ شرح المقاصد ٢:٤٤٥.

٢. راجع طبيعيات النجاة:١٣٧؛ الحادي عشر من ثانية الأوّل: ١٥٥،والرابع من ثالثة الأوّل:١٩٤ من الشفاء(السماع الطبيعي)؛ التحصيل:٤٣٢(الفصل الثالث عشر)؛ المباحث المشرقية١: ٧٢٠؛ شرح حكمة العين:٤٤٦؛ كشف المراد: ٢٧٠؛ إيضاح المقاصد:٢٨٨؛ شرح المقاصد٢: ٤٤٦.

أجزاء الحركة، لأنّ الحركة عندهم مركّبة من أجزاء لا تتجزأ فإن لحق التالي السابق من الأجزاء من غير فصل فالحركة سريعة في الغاية، وإن تخلل الأجزاء سكنات فالحركة بطيئة. ثمّ يختلف البطء بكثرة السكنات وقلتها وطول أزمنتها وقصرها.

وأمّا الأوائل فانّهم لمّا اعتقدوا أنّ الحركات متصلة اتصال المسافة غير مركبة من أجزاء لا تتجزأ بل هي واحدة من أوّل المسافةِ إلى آخرها لم يكن لها جزء بالفعل فلا تتصور السكنات بين أجزائها وإنّما سرعتها وبطؤها راجعان إلى شدّتها وضعفها، فهما كيفيتان زائدتان على الحركة.

و استدلوا على ذلك بوجوه: [1]

**الوجه الأوّل:** لو كان بطء الحركات لتخلل السكنات لوجب أن لا يظهر للحس إشدّ الحركات فضلاً عن أضعفها، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية : أنّا نفرض فرساً شديد العدو بحيث يخطف البصر فإنّه أكثر ما يتحرك من أوّل النهار إلى آخره فإنّه فرسخ، لكن في هذا الوقت تكون الشمس قد قطعت نصف الفلك ونصف الفلك أضعاف أضعاف ما به فرسخ، فلو كان البطء لتخلل السكنات لزم أن تكون في حركات الفرس سكنات متخللة بينها بقدر فضل حركات الشمس على حركاته، لكن فضل الحركات على الحركات أضعاف مضاعفة، فالسكنات أضعاف أضعاف حركات الفرس فكان يجب أن لا نحس بحركات الفرس الذي لا شيء أسرع من حركته في الحس، ولمّا كان ذلك باطلاً فانّا لا نحس في حركات ذلك الفرس بشيء من السكنات، عرفنا أنّ التفاوت بين الحركتين ليس لتخلّل السكنات، وهو المطلوب.

وفيه نظر، فإنّ بطء الحركات وسكونها أمر محسوس فالإشكال مشترك

---

١. وفي شرح المواقف اعتراضات على بعض هذه الوجوه، وفيها ما لا يخفى فراجع ٦:٢٥٢ـ٢٥٤.

الإلزام.

فإنّا نقول: لا شكّ في أنّ حركة الفرس أبطأ من حركة الفلك أضعافاً مضاعفة فكان يجب أن لا نحس فيه بسرعة.

و يمكن الجواب بأن يقال: الحس قد يعجز عن إدراك مراتب السرعة وتفاوت الشدّة فجاز أن تحصل حركة هي في غاية السرعة عند الحس ولا يكون في نفس الأمر كذلك كحركة الفرس ويوجد ما هو أسرع منها أضعافاً مضاعفة ويقصر الحس عن إدراك التفاوت بينهما، لأنّ السرعة قابلة للشدّة إلى مالا يتناهى.

**الوجه الثاني:** أنّا نشاهد أنّ الجسم كلّما كان أثقل كانت حركته إلى أسفل أشدّ وأسرع، فلو فرضنا جسماً بلغ ثقله إلى حيث خلا عن السكنات فإنّ حركته تكون في غاية السرعة بحيث لا يمكن الزيادة عليها، فإذا فرضنا أنّ ثقله زاد فإن كانت حركته أسرع كانت الأولى أبطأ بالضرورة مع عدم تخلل السكنات فيها، فلا يكون بطء الحركات لتخلّل السكنات. وإن كانت مساوية لم يكن للثقل الزائد تأثير فيكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، هذا خلف.

وفيه نظر، لأنّ الثقل إنّما تزيد به السرعة لو كان هناك سكنات تعدم أو تقل بواسطة الثقل، أمّا إذا انتفت السكنات فلا يكون للثقل الزائد أثر ألبتة، أو تكون تلك السرعة حصلت بمجموع الأصل والزائد معاً.

سلّمنا، لكن نمنع إمكان وجود تلك الزيادة على تلك السرعة، لأنّ الشيء لا يكفي في وجوده حصول العلّة الفاعلية بل لابدّ من إمكانه في نفسه، وهو ممنوع.

**الوجه الثالث:** إذا غَرَزْنا خشبة في الأرض والشمس في أُفقها الشرقي [1] وقع

---

١. ق: «المشرقي».

لها ظل في الجانب الغـربي وكلّما ارتفعت الشمس جـزءاً فإن لم ينتقص مـن الظل شيء جـاز أن يرتفع جـزءاً آخر ولا ينقـص الظل وهكذا إلى أن تبلـغ الشمس إلى خط نصف النهار والظل على حاله بل و إلى الغروب، وهو محال؛ لأنّ سبب الظل وقوع الحجاب بين الشمس والأرض بالخشبة فإذا انتفى انتفى. ولأنّ الخط المرتسم فيما بين الشمس وطرف الظـل إذا تحرك الطرف المتصل فيه بـالشمس دون الطرف المتصل بالظل حـدث لذلك الخط رأسان فيتساوى الزائد والنـاقص، وهو محال. فوجب أن ينتقص الظل.

ثمّ يستحيل أن تكون حـركة الظل في الانتقاص مشوبة بالسكنـات وحركة فلك الشمس في الارتفـاع خالصة عنها، إذ لـو جاز أن ترتفـع الشمس جزءاً ولا ينقص من الظل شيء جاز ذلك في الثاني والثالث، ويلزم المحال السابق.

و يستحيل أيضاً مساواة حركة الظل لحركة الفلك في السرعة، وإلاّ تساوى المقداران.

فلم يبق إلاّ أن يقال: إنّ الظل دائماً يتحـرك في الانتقاص والشمس دائماً في الارتفاع لكن حركات الشمس أسرع من حركة الظل فيكون ذلك تفاوتاً في البطء والسرعة لا بسبب تخلّل السكنات، وكذا القول في حركة الجزء القريب من القطب من الـرحا والبعيـد، والفرجار ذي الشعـب الثلاث، والـدلو من أسفـل البئر إلى أعلاها حال حركة الكلاّب من المنتصف إليه.

**الوجه الرابع**: إذا رمينـا حجـراً إلى فـوق فتلك الحركـة لها[1] علّة هـي قوّة قسريـة حصلت مـن الرامـي في المتحـرك فإذا كـانت القـوّة محركـة والهواء قـابل لـلانخراق وجب أن تستمـر تلك الحركـة ولا يعرض في شيء مـن الأحياز تـوقّف وسكون، لتساوي الأحياز وليس في بعضها ما يقتضي التوقف والسكون.

---

١. في المباحث: «عليها».

فإذن تلك الحركة خالية عن مخالطة السكنات لكنّها أبطأ من الحركة الفلكية فقد وجد التفاوت في السرعة والبطء من غير تخلل سكون.

وفيه نظر، لأنّ المسافة ممنوة بالعائق فجاز تخلل سكون بينها، واختص بعض الأحياز فيه لقوّة المانع بسبب تلبد الهواء وتكاثف بعض البخارات فيه.

واعلم للبطء أسباباً: [1] أمّا في الحركة الطبيعية فلا يمكن أن يكون العائق أمراً طبيعياً، لامتناع اقتضاء الطبيعة الأمرين المتنافيين.

وفيه نظر، فانّ ذلك لا يتأتى في مركبات الأجسام لتركب طبائعها، ولا في بسائطها لجواز أن يشتمل على صفتين إحداهما من حيث المادة والأُخرى من حيث الصورة، وعلى قولهم يجب أن يكون المانع خارجياً وهو ممانعة المخروق لامتناع الخلاء عندهم، فإذا تحرك الحجر بطبعه ثمّ اعتمد عليه الإنسان بقوته ازداد سرعة.

وأمّا في القسرية فممانعة الطبيعة، فانّ الطبيعة كلّما كانت أقوى كان أثر القاسر أقلّ فحصل البطء.

وأمّا في الإرادية فالسببان معاً. [2]

## المسألة الثانية: في أنّ اختلاف السرعة والبطء ليس اختلافاً في الماهية [3]

استدلوا على ذلك بوجهين:

---

١. ق: «أسباب» راجع المباحث المشرقية ١: ٧٢٢؛ شرح المواقف٦: ٢٥٤؛ شرح المقاصد٢: ٤٤٦.

٢. وقد ذكر حسن چلبي سبباً ثالثاً للبطء في الحركة الإرادية وهو نفس الإرادة، فراجع شرح المواقف ٦:٢٥٤.

٣. راجع الثالث من رابعة الأوّل من الشفاء(السماع الطبيعي):٢٧١؛ شرح الإشارات٢: ٢٠٩؛ المباحث المشرقية١: ٧٢٢؛ شرح المواقف٦: ٢٥٤.

الوجه الأوّل: السرعة والبطء يقبلان الشدّة والضعف ولا شيء من الفصول يقبل ذلك [١]، فلا شيء من السرعة والبطء بفصل.

وفيه نظر، لانتقاضه بالكيف القابل لهما مع اختلاف أنواعه بالفصول.

الوجه الثاني: الجنس الواحد من الحركة المستقيمة تنقسم إلى الصاعدة والهابطة وتنقسم أيضاً إلى السريعة والبطيئة وهاتان القسمتان ليستا مرتبتين حتى يكون عروض إحداهما لذلك الجنس بواسطة الأُخرى، بل هما تعرضان أوّلاً لذلك الجنس، والجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل أحدهما، فإذا كان الانقسام بالصعود والنزول إنقساماً بالفصول كان الإنقسام بالسرعة والبطء إنقساماً بغير الفصول.

وفيه نظر، لأنّ السرعة و البطء يقسمان مطلق الحركة، والصعود والهبوط يقسمان نوعاً منها، ولا امتناع في ذلك إذا كان انقسام الحركة بهذين لا بالفصول.

## المسألة الثالثة: في أنّ مقولية السرعة على المستديرة والمستقيمة بالاشتراك المعنوي [٢]

السريع هو الذي يقطع المثل في زمان أقلّ من زمان قطع الحركة الأُخرى، أو الذي يقطع مسافة أكثر في زمان مساوٍ لزمان حركة الأُخرى أو أقل، وهذا القدر مشترك بين الحركة المستقيمة والمستديرة. نعم لا يمكن أن يقايس بينهما حتى يقال: إنّ إحداهما أسرع من الأُخرى على ما يأتي.

---

١. لعدم التشكيك في الذاتيات.

٢. راجع الثالث من رابعة الأوّل من الشفاء(السماع الطبيعي): ٢٧١؛ المباحث المشرقية ١: ٧٢٢.

وقال في الشفاء: «قد ظنّ أنّ السرعة إذا قيلت على المستقيمة والمستديرة كانت باشتراك الاسم، وليس كذلك...».

## المسألة الرابعة: في التقابل بين السرعة والبطء[1]

اعلم أنّ بين السرعة والبطء تقابلاً، لحكم العقل بامتناع الجمع بينهما بالنسبة لحركة واحدة إلى حركة واحدة، فانّه لا يمكن أن تكون حركة أسرع من حركة وأبطأ منها مع اتحاد المسافة.

وليس هذا التقابل تقابل التضايف، لأنّ المتضايفين متلازمان في الوجود الذهني والخارجي، والسرعة لا تلازم البطء في واحد من الوجودين.

وفيه نظر، لأنّ تصور السريع يستلزم تصور البطيء لأنه عرفه بأنّه الذي يقطع المثل أو الأزيد. نعم لا يتلازمان في الخارج كالمتقدّم والمتأخّر.

وليس بينهما تقابل العدم والملكة، لأنّه ليس جعل أحدهما عدماً للآخر أولى من العكس، لأنّ السريع والبطيء إن تساويا في الزمان كان السريع قد قطع مسافة أكثر لم يقطعها البطيء فكان البطيء مشتملاً على عدم، وإن تفاوتا في الزمان وتساويا في المسافة كانت السريعة زمانها أقلّ واشتملت البطيئة على ما لم تشتمل عليه السريعة من الزمان فاشتملت على عدم مّا، فلأحدهما نقصان المسافة وللآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدمياً والآخر وجودياً أولى من العكس.

وظاهر أنّه ليس بينهما تقابل السلب والإيجاب، لأنّ ذلك عائد إلى القول والعقد.

فلم يبق بينهما إلاّ تقابل التضاد.

وفيه نظر، لجواز اشتمال إحداهما على أمر عدمي يكون جزءاً والآخر يكون

---

١. راجع المباحث المشرقية ١: ٧٢٢

لازماً. ولأنّهما يقبلان التفاوت بالشدة والضعف والعدم لا يقبلهما، فهما وجوديان.

وهذه السرعة والبطء من الكيفيات المحسوسة وهذا يدل على أنّ الحركة ليست نفس الانفعال، لأنّ الإنفعال أمر نسبي والأُمور النسبية لو كانت موجودة لم تكن محسوسة فلا تحل فيها الكيفية المحسوسة، والحركة محلّ السرعة والبطء، فليست نفس الإنفعال كما توهّمه بعضهم.

## المسألة الخامسة: في انحصار شدّة السرعة والبطء بين طرفين[1]

كلّ مسافة معينة محصورة بين مبدأ معيّن ومنتهى معيّن فانّه يمكن قطع تلك المسافة بحركات مختلفة السرعة والبطء.

قيل:[2] ولابدّ من انتهاء السرعة إلى حدّ يستحيل قطع تلك المسافة بأسرع منها وكذلك البطء، لأنّ السرعة والبطء يقبلان الاشتداد والتنقص وكلّ ما كان كذلك فمن ضدّ إلى ضدّ والضدّان بينهما غاية الخلاف، فلو لم توجد حركة سريعة فيما بين المبدأ والمنتهى المعينين بحيث يمتنع أن يوجد بينهما ما هو أسرع منها وكذا في جانب البطء لم تكن السرعة مضادة للبطء.

وأيضاً فلو كان كلّ سرعة يمكن أن يوجد ما هو أسرع منها وقد بيّنا أن تجدد مراتب السرعة والبطء بحسب تجدد مراتب المعاوقات الخارجية والداخلية لكان كلّ زمان تحصل الحركة فانّها[3] تحصل بسبب مقارنة أُمور غريبة وهي تلك المعاوقات الداخلية والخارجية فلا تكون الحركة مستحقّةً في نفسها للزمان، وهو محال.

---

١. راجع المباحث المشرقية١: ٧٢٣.

٢. والقائل هو الرازي في المباحث.

٣. والعبارة في المباحث هكذا: «كلّ زمان يحصل للحركة فإنّما يحصل...».

فإذن للسرعة والبطء في طرفي الاشتداد والتنقص طرفان محدودان. [١]

وفيه نظر، فانّه لا يجب أن يكون الطرفان من نوع المسافة، ولو كانا من نوعها لم يجب وجودهما عيناً. وكيف يمكن على قواعدهم عدم التفاوت في السرعة إلى غير نهاية مع أنّ كلّ حركة فلها زمان وكلّ زمان يقبل القسمة إلى مالا يتناهى؟ فللزمان المفروض لأسرع الحركات نصف يمكن وقوع تلك الحركة فيه فتكون أسرع ممّا فرض الغاية في السرعة.

١. ثمّ قال: «فهذا هو الأغلب على ظني ولم أجد لهم نصاً في ذلك وإن كان اللائق بأُصولهم غير ذلك».

# النوع الثالث
# التقسيم إلى المطابق وعدمه[1]

و نعني بـالحركات المتطـابقة التي تكـون مسافـاتها متطابقـة. وقد عـرفت أنّ السريع هو الـذي يقطع من المسافة مـا هو أطول في الزمـان المساوي أو الذي يقطع المسافة المساوية في الزمان الأقل، فإذا أردنا المقايسة بين الحركات في السرعة والبطء فلابـدّ من اعتبار مـا فيه[2] الحركـة، فإن أمكنت المقـايسة بين المسـافتين بالزيادة والنقصان أمكن ثبوت المقايسة بَين الحركتين في السرعة والبطء، و إلاّ فلا.

فالحركـات المكانية قـد تتطابق مسافـاتها بالفعل مثل خـط لخط، وارتفاع لارتفاع. وقد تكـون غير متطابقة لكن يمكن وقوع التطابق فيهـا كالمثلث والمربع، فـانّهما لا يتطابقـان ولكن يمكـن وقوع التطـابـق فيهما بأن يقطع المثلـث قطوعـاً وينعدم[3] بحيث يرد[4] إلى نظام يكـون منه المربع. وقـد لا يمكن فيها التطـابق ألبتـة كالمستقيـم والمستديـر، فانـّه يمتنع استحـالة أحـدهما إلى الآخـر فيستحيل الانطباق، لكن معلوم أنّ القوس لو أمكن استحالته إلى الاستقامة لكان أعظم من

---

١. راجع الخامس مـن رابعة الأوّل من طبيعيـات الشفاء١: ٢٧٦؛ طبيعيات النجـاة:١٣٩(فصل في تضايف الحركات)؛ المباحث المشرقية١: ٧٢٤.

٢. في النسخ:«منه»، وما أثبتناه من الشفاء.

٣. ق:«يتقدم».و هي ساقطة في الشفاء.و في النجاة:«ينهدم».

٤. في بعض نسخ الشفاء:«يؤدّى».

الوتر، فتكون هذه المقايسة وهمية. وإذا عرفت أنواع تقايس المسافات عرفت تقايس أنواع الحركات المكانية عليها.

وأمّا الحركة في الكيف فهذه المقايسة قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة.

أمّا القريبة فالتي تتشابه مبدؤهما ومنتهاهما بأن يأخذ أحدهما من السواد الحالك إلى البياض اليقق [١] ويأخذ الآخر كذلك، فإن تساويا زماناً أخذاً ـ وتركاً ـ تشابها في السرعة والبطء، وإن تفاوتا كانت إحداهما أسرع.

وأمّا البعيدة فإن يكون الاعتبار بالضدّ مثل أن يأخذ أحدهما في السواد إلى البياض ويأخذ الآخر بالعكس أو إن أخذ أحدهما لا من السواد الطرف بل من شيء قريب منه وجب أن يكون الأمر في الجانب الآخر كذلك. وبالجملة تكون نسبة المبدأ والمنتهى في أحد الجانبين شبيهة بالجانب الآخر، فإن تساوى زماناهما تساويا سرعة وبطئاً، وإلاّ تفاوتا.

وأمّا الحركة في الكم فقد عرفت أنّ لكلّ واحد من أنواع الكائنات [٢] حدّاً محدوداً بالطبع في الصغر والكبر لا يتعدّاهما فالماء والهواء وغيرهما لها [٣] حدّان في التخلخل والتكاثف لا تتعداهما، وحدّ كلّ واحد من الماء والهواء في طرفي الزيادة والنقصان مخالف بالطبع لحدّ الآخر ولمّا لم تكن بين حَدَّي أحدهما وحدَّي الآخر مماثلة لم تكن بينهما مماثلة ومساواة، فلا جرم لا يمكن اعتبار الزيادة والنقصان. فأمّا إذا اعتبرنا حال حديهما في مطلق الزيادة والنقصان وجدناهما مشتركين، فللماء زيادة ونقصان وكذا الهواء والزيادات والنقصانات تشتركان في أصل مفهوم الزيادة والنقصان، ولمّا تشابها من هذا الوجه صحّ اعتبار الزيادة والنقصان من

---

١. اليَقَق: المتناهي في البياض. أبيض يَقَق: شديد البياض ناصعه. لسان العرب، مادة يقق.

٢. في المباحث: «الناميات».

٣. في النسخ: «له»، أصلحناها طبقاً للسياق.

هذا الوجه.

وبالجملة فالحركات لا يقاس بعضها إلى بعض إلاّ عند اتحاد طبائعها. فأمّا من حيث إنّها مختلفة فانّه لا تصحّ تلك المقايسة، فطيران العصفور لا يقاس بطيران النسر باعتبار خصوصية كلّ واحد منهما بل باعتبار أصل الطيران وهو الأمر المشترك، وكذلك صحّة العين الرَّمدة لا تقاس بصحّة العين المفلوجة باعتبار خصوصية كلّ واحد منهما بل باعتبار أصل الصحّة، ويكون ذلك مقايسة بين الحركات بحسب الحس.

# النوع الرابع
# التقسيم إلى المتضاد وغيره

وفيه مسائل:

## المسألة الأُولى: في تحقّق تضادها[1]

اعلم أنّ الحركتين إمّا أن تقعا في جنس واحد أو أجناس متغايرة مختلفة. فالثاني لا تضاد بينهما؛ لأنّ التضاد إنّما يتحقّق بالتنافي بين الشيئين و لا منافاة بين الحركات المختلفة الأجناس، فانّ الجسم الواحد قد يتحرك في الكيف من الحرارة إلى البرودة مثلاً حال تحركه في الأين وتحركه في الكم من التخلخل إلى التكاثف وحال تحركه في الوضع، وإذا أمكن اجتماع هذه الحركات امتنع وقوع التضاد بينها. نعم قد يمتنع اجتماعها في بعض الأوقات لأُمور خارجة عن حقائقها لا لنفس ماهياتها.

وأمّا الداخلة تحت جنس واحد فانّها تتضاد، كالتسوّد والتبيّض، والصعود والنزول، والتخلخل والتكاثف، والحركة على التوالي وإلى خلافه، إذ لا يمكن

---

١. راجع أرسطوطاليس، الطبيعة٢: ٥٧٥(تضاد الحركات)؛ السادس من رابعة الأوّل من طبيعيات الشفاء١: ٢٨٠؛ المعتبر في الحكمة٢: ٩٣؛ المباحث المشرقية١: ٧٢٥؛مناهج اليقين:٥٨؛ شرح حكمة العين:٦ ٤٤؛ كشف المراد:٢٦٩؛ العلاّمة المصنف، إيضاح المقاصد: ٢٨٩؛ شرح المواقف٦: ٢٣٦(المقصد السابع).

اجتماعهما في موضوع واحد مع اتحاد الوقت وهما أمران وجوديان وبينهما غاية الخلاف. فانّ الصعود إلى مقعر فلك القمر والنزول إلى المركز بينهما غاية الخلاف في الحركة المكانية، فانّ الخلاف بينهما أكثر من الخلاف بين الحركة من كرة الهواء إلى كرة الماء. وكذا الخلاف بين التسود والتبيض أكثرمن الخلاف بين التسود والتصفر[١]، ولا معنى للتضاد إلاّ أن يكون التقابل بين الأُمور الوجودية في غاية لا مزيد عليها. والنمو والذبول قدعرفت أنّ لكلّ واحدٍ منهما حدّاً محدوداً في الطبع يتوجهان إليه وبينهما غاية الخلاف فهما متضادان. وكذا المتخلخل والمتكاثف.

وأمّا المستقيمة فانّها لا تضاد المستديرة لما يأتي.[٢]

## المسألة الثانية: في علّة تضادّ الحركات[٣]

قد عرفت أنّ الحركة تتعلق بأُمور ستة فتضادها متعلّق بها لا غير، فنقول: إنّ تضاد المحلّ و هو المتحرك لا مدخل له في تضاد الحركات؛ فانّ الحجر والنار متضادان ويتحركان حركة واحدة إلى فوق أو إلى أسفل لكن أحدهما بالطبع والآخر بالقسر فالحركتان متفقتان والمتحرك مختلف، وفي كونهما ضدّين نظر. ولو كان الاختلاف ليس إلاّ بالطبع والقسر لما اختلفت حركتان قسريتان ولا طبيعيتان، والتالي باطل، فالمقدّم مثله. وأيضاً قد يكون المتحرك واحداً والحركتان متضادتان

١. في شرح المواقف:«أكثر ممّا بين أحدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما».

٢. في المسألة الخامسة.

٣. راجع السادس من رابعة الأوّل من طبيعيات الشفاء١: ٢٨١؛ طبيعيات النجاة: ١٤٠(فصل في تضاد الحركات)؛ التحصيل: ٤٣٨(الفصل الخامس عشر من المقالة الثانية من الكتاب الثاني من كتب التحصيل في الحركات المتضادة) تحقيق الشهيد مرتضى المطهري؛ المباحث المشرقية١: ٧٢٦؛ شرح حكمة العين:٤٤٧؛ إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد (شرح حكمة العين): ٢٨٩؛ شرح المواقف٦: ٢٣٧(المقصد الثامن)؛ شرح المقاصد٢: ٤٣٩.

كحجر رمي به إلى فوق قسراً ثمّ هبط طبعاً فـالحركتان متضادتان والمتحرك واحد، فلما وجد التضاد منفكاً عن تضاد المتحرك وبالعكس علم استناده إليه.

وليس علّة التضاد تضاد المحرك، لتضادّ القوّة القسرية في الحجر والطبيعية في النار مع اتحاد حركتها.

ولا للزمـان، لأنّه لا تضادّ فيه فـلا يقتضي تضادّ غيره. ولأنّ الزمـان عارض للحركة[1] فلـو كان فيـه تضـادّ لم يوجب تضـادّ الحركـة ، لأنّ تضاد العـارض لا يوجب تضادّ المعروض.

ولا لتضـاد المسـافـة، لأنّ المسـافـة بين السـواد والبيـاض، وبين الصعـود والهبـوط، وبين التخلخل والتكاثـف، وبين التوالي وخـلافـه، واحدة مع مضـادة الحركة من السواد إلى البياض للحركة من البياض إلى السواد وكذا البواقي.

فلم يبق المقتضي إلاّ تضاد ما منه وإليه.

لا يقال: مبدأ الحركة المكانية ومنتهاها نقطتان وحقيقتهما متماثلة فإن تضادا فلعارض، وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فكيف ما يتعلّق بها؟

لأنّا نقول: الحركـة لا تتعلّق بالنقطتين من حيث ماهيتهـا ولا تتعلّق بماهية المبتدأ وماهية المنتهى، بـل إنّما تتعلّق بوصف المبتدأ والمنتهى[2] المتضادين، فإذن التعلّق الـذاتي بين هذه الحركات وبين هـذه العوارض المتضادة حـاصل وبسبب التعلّق بهذه العـوارض حصل التعلق بـا لمعـروضات، فـإنّه لـو لم يعرض لإحـدى النقطتين أن كـانت مبـدأ لهذه الحركة ولـلأخـرى أن كـانت نهايـة لها لم تتعلق بها الحركة أصـلاً، وإذا كان التعلّق[3] الذاتي لتلك الحركة بتلـك العوارض المتضادة

---

١. من حيث إنّ الزمان مقدار الحركة والمقدار عارض للمتقدر. إيضاح المقاصد: ٢٩٠.

٢. أي مبدئية المبتدأ ومنتهائية المنتهى.

٣. ق: «المتعلق».

وجب من ذلك وقوع التضاد في الحركات، كما يتضاد الجسم الحارّ والبارد لعرضيهما[1]، لكن تعلّق الإسخان والتبريد لمّا كان أوّلاً بتلك العوارض المتضادة لا جرم حصلت المضادة في تلك الأفعال فكذا هنا.

و فيه نظر، فإنّ أجزاء الزمان و إن كانت متساوية لكن يعرض لها التقدم والتأخر وتتعلّق الحركة بهما وهما متقابلان مع عدم تقابل الحركة بسببهما. أو إن تقابلت فلم لا تتضاد بسببهما؟ و لأنّه ليس تعلّق الحركة بما منه وما إليه أعظم من تعلّق القدرة بالضدّين، مع أنّ الشيء لا يضاد نفسه.

## المسألة الثالثة: في أنّ تضادّ الحركات ليس للحصول في الأطراف بل للتوجه إليها[2]

قد عرفت أنّ بين كلّ حركتين تضاد مبدأهما ومنتهاهما تضاداً، فنقول: ليس تضاد هاتين الحركتين للحصول في نهايتي الحركة بل للتوجه إليهما؛ لأنّه لو كان التضاد في الحركات متعلّقاً بنفس الطرفين والحصول فيهما لما حصل التضاد بين الحركات الموجودة، والتالي باطل لما تقدّم من ثبوت التضاد بينها[3]، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ عند حصول المتحرك في النهاية تنتهي حركته وتنقطع ولا يبقى لها وجود، فلو كان التضاد إنّما يحصل عند الوصول إلى الغاية التي تنقطع عندها الحركة وتعدم لم يكن التضاد عارضاً للموجود من الحركات بل للحركات المعدومة، لكن لا يعقل التضاد في العدم. فإذن ليس التضاد في الحركات معللاً

---

١. في الشفاء: «بعرضيهما».

٢. راجع طبيعيات النجاة: ١٤٢ (فصل في تضاد الحركات)؛ المباحث المشرقية ١: ٧٢٧؛ شرح حكمة العين: ٤٤٩ـ٤٥٠؛ شرح المواقف ٦: ٢٣٩.

٣. ق: «بينهما».

بالحصول في الأطراف، بل بالتوجه إليها.[١]

وفيه نظر، فـانّ الحركة إن أخذت بمعنى القطع لم تكن موجـودة بالفعل فلا يكون التضـاد عارضـاً لها. وإن أخذت بمعنى التـوسط كانت آنيـة لا زمانيـة فلا يكون فيها توجّه إلى الطرف، فلا يكـون فيها تضاد لانتفاء سببه. وأيضاً كما حكمنا بثبوت تقابل التضـايف بين المتقدم والمتأخّر وبثبوت المعلوميـة وصحّة المقدورية على المعدومات، فلِـمَ لا يعقل ثبوت التضاد فيها لا على المعنـى المصطلح عليه، بل على التقدير وثبوت اللازم وهو امتناع الاجتماع؟

## المسـألـة الـرابعـة: في أنّ الحركتين الطبيعيتين المختلِفَتَي المأخـذ هـل تختلفان أم لا؟[٢]

قال الشيخ في كتاب«السماء والعالم» من الشفاء[٣]: الماء إذا حصل في حيز النار أو[٤] الهواء بالقسر فإنّه يتحرك منهما[٥] إلى الوسط ولا يبلغه، وإذا حصل في حيز الأرض بالحقيقة ــ وهو الوسط ـ تحرك عنه بالطبع، ولا تكـون تانك الحركتان متضادَّتين كما ظنّه بعضهم، لأنّهما تنتهيان إلى طرف واحد ونهاية واحدة.

وإنّما لم تجعلهما ضـدّين، لأنّ الضـدّين يشترط فيهما غـاية التباعـد وليس حاصلاً هنـا لأنّ البعد بين حركة النـار وحركة الأرض أكثر مـن البعد بين صعود

١. قـال في النجـاة:«تضـاد الحركـات هـو بتضـاد الأطـراف والجهـات». وفي شرح حكمـة العين: «والحاصل: انّ تضـاد الحركات لتضاد مـا منه وما إليـه وهو الأطـراف والجهات، فيكون تضـادها للتوجه إلى الأطراف والجهات.» ص ٤٥٠.

٢. راجع المباحث المشرقية١: ٧٢٧؛ شرح المقاصد٢: ٤٤١.

٣. في الفصل الثاني:٨.

٤. في الشفاء:«و».

٥. في الشفاء:« بينهما».

الماء عن المركز وهبوطه عن المحيط [١] وإذا انتفى شرط التضاد انتفى، خصوصاً والمطلوب بالحركتين هنا حالة واحدة وهي الكون فوق الأرض وتحت الهواء.

نعم لا شكّ في اختلافهما وامتناع اجتماعهما لذاتيهما في المحل. ولا استبعاد في صدور مثل هذين عن قوّة واحدة لاختلاف الشرائط، لأنّ مطلوب الطبيعة كون الماء في حيزه الطبيعي فإن كان قسر بأن جعل فوقه طلب الهبوط وإن كان بأن جعل تحته طلب الصعود، فالغاية واحدة والمأخذ مختلف، كما أنّ الطبيعة تقتضي الحصول في الحيز المناسب لها فإن كان الجسم فيه اقتضت السكون وإن كان خارجاً عنه اقتضت الحركة.

## المسألة الخامسة: في عدم التضاد بين الحركات المستقيمة والمستديرة [٢]

قد عرفت فيما تقدّم [٣] أنّ الاستقامة والاستدارة لا تتضادان لعدم تعاقبهما على موضوع واحد، فلو تضادت الحركة المستقيمة والمستديرة لم يكن ذلك بسبب الاستدارة والاستقامة فإنّ مالا تضاد فيه كيف يوجب التضادّ لشيء آخر؟ بل إن كان فبسبب تضادّ أطراف المستقيمة والمستديرة. وذلك أيضاً باطل، وإلاّ لزم أن تكون للحركة الواحدة أضداد من الحركات غير متناهية، والتالي باطل لما يأتي [٤]

١. وعلى هذا لا يتحقّق التضاد في الحركات الأينية إلاّ بين الصعود من المركز إلى المحيط، والهبوط من المحيط إلى المركز، إذ فيما سوى ذلك لا يتحقّق ما اعتبروه هاهنا في التضاد من غاية التباعد. شرح المقاصد٢: ٤٤٢.

٢. راجع السادس من مقالة الأوّل من طبيعيات الشفاء ١: ٢٨٥؛ طبيعيات النجاة: ١٤١ (فصل في تضاد الحركات)؛ التحصيل: ٤٤١؛ المباحث المشرقية ١: ٧٢٨؛ مناهج اليقين: ٥٨؛ شرح المواقف٦: ٢٤٥.

٣. في المجلد الأوّل، ص ٦١٢.

٤. وفي المباحث: «ثبت في باب الوحدة». وهو في الفصل السابع عشر منه، الحكم الرابع: أنّ ضدّ الواحد واحد».

من أنّ ضدّ الواحد واحد، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّ الخط المستقيم المعيّن المشار إليه الذي تقع عليه الحركة المستقيمة يمكن أن يكون وتراً لقسيّ غير متشابهة لانهاية لها بالقوة، وتلك القسي مختلفة بالنوع فتكون للواحد بالشخص أضداد غير متناهية متخالفة بالنوع.

وفيه نظر، فانّه لا يلزم من اختلاف القسي بالنوع اختلاف الحركات الواقعة عليها به.

وأيضاً فكلّ قَوس يفرض ضداً لـذلك الخط فهناك قوس آخر أعظم تقعيراً منه فيكون هو أولى بالضدية، وإذا كان لا قوس هناك في تلك القسي إلاّ و هناك ما هـو أبعد مخالفـة منه لم يكـن قوس مـن تلك القسي ضداً للمستقيـم، فلا يكـون المستقيم ضداً لشيء منها لأنّ المضادة إنّما تتحقّق بين الطرفين.

لا يقـال: المستـديرات وإن كثـرت إلاّ أنّها مشتركـة في طبيعـة واحـدة هي الاستدارة، وهي من هذه الجهة تخالف المستقيمة وتضادها.

لانّـا نقول: هـذا محال فـإنّ الاستدارة المجـرّدة لا تـوجـد في الخارج بل في الذهن، وإنّما الموجود في الخارج منها مستدير معيّن، وكلّ ما يوجد في الخارج منها فيوجد هناك ما هو أولى بالمضادة لكونه أبعد من الأوّل، فإذن لا شيء ممّا يوجد في الخارج مضاداً للمستقيم. وأمّا مجرّد الاستـدارة فلمّا امتنع حصولها في الخارج امتنع أن يكون معاقباً للمستقيم على الموضوع الواحد فاستحال أن يكون ضدّاً.

وفيـه نظر، فـانّ الصـاعـد ضدّ الهابـط وإن لم يشترط النهايـة فيهما، أي[1] المحيط والمركـز فجـاز في المستقيـم والمستـديـر ذلك. ولأنّ شرط التضـاد تضـاد الأطراف فالمستدير والمستقيم إذا تضاد طرفاهما ثبت بينهما التضادّ.

---

١. ق: «إلى».

لا يقال: إنّما تضادتا باعتبار الأطراف لا باعتبار الاستقامة والاستدارة.

لأنّا نقول: مسلّم ذلك، لكن المستقيم مخالف بالنوع للمستدير فليس الحكم على أحدهما حكماً على الآخر.

## المسألة السادسة: في أنّ الحركات المستديرة غير متضادة[1]

ربما توهم بعض الناس أنّ بين الحركات المستديرة تضاداً، فانّ الحركة إلى التوالي وإلى خلافه معنيان وجوديان بينهما غاية الخلاف وموضوعهما لا يمكن اجتماعهما فيه.

وهو باطل، لإمكان اتفاق قسي غير متناهية في أطراف مشتركة. وأيضاً الحركة من طرف قوس إلى طرف آخر لا تضاد الباقي منه، لأنّ الدائرة لا يجب أن يكون فيها طرف بالفعل وإن وجد كان بعينه مبدأ ومنتهى. وقد عرفت أنّ تضاد الحركات إنّما هو بتضاد مبدئها ومنتهاها.

وأمّا الحركة إلى التوالي وخلافه فليستا ضدّين، لأنّ كلّ واحد منهما يفعل فعل الآخر لكن في النصف الآخر من المدار، فانّ المنحدِر من السرطان إلى الجدي على التوالي تكون مسافته الأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس، والمنحدر من السرطان إلى الجدي على خلاف التوالي تكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدَّلْو، والصعود بالعكس، فقد فعل كلّ منهما ما فعله الآخر لكن في النصف الآخر، ولما كان الفلك متشابه الأجزاء تساوى النصفان في الماهية. والأطراف والنهايات أيضاً متساوية فلا يكون شيء منها سبباً لتضاد الحركات

---

١. راجع السادس من مقالة الأوّل من طبيعيات الشفاء١: ٢٨٧؛ طبيعيات النجاة: ١٤١ (فصل في تضاد الحركات)؛ التحصيل: ٤٤٢؛ المباحث المشرقية١: ٧٢٨؛ شرح المواقف٦: ٢٤٦؛ شرح المقاصد٢: ٤٤٢.

فهي غير متضادة.

والتحقيق أن يقال: إن عنى بالضدين كلّ معنيين يمتنع اجتماعهما في المحل الواحد دفعة واحدة فالحركة المستقيمة تضاد المستديرة والمستديرات أيضاً متضادة، لامتناع اجتماعهما. وإن أُريد بالضدّين منع ذلك أن يكون ما منه وما إليه أُموراً موجودة بالفعل متضادة في الحقيقة فالمستقيم لا يضادّ المستدير، وكذا المستديرات.

وفيه نظر، فانّه لابدّ في التضاد عندهم من التعاقب على الموضوع الواحد فعلاً أو قوّة ومن غاية التباعد بينهما.

## المسألة السابعة: في تضاد السكنات[1]

إنّ السكون يتعلّق بأُمور أربعة ممّا تتعلق به الحركة، ولا تعلّق له بما منه وما إليه فلا تضادّ له باعتبارهما ولا يتضادّ بتضادّ الساكن ولا المسكن ولا الزمان لما عرفت في الحركة، فلم يبق سبب لتضاد الواقع فيه إلاّ تضادّ ما فيه السكون، مثل: أن يكون أحدهما فوق والآخر أسفل، حتى يكون السكون في المكان الأعلى ضداً للسكون في المكان الأسفل. ولو تضاد المكانان بسبب العوارض لم يتضاد السكون، مثل: أن يكون أحد المكانين حاراً والآخر بارداً، بل لو كان الجسم مستقراً في آخر[2] ثمّ تغيرت حاله إلى البرودة ومن السواد إلى البياض لم يتغير حال السكون.

واعترض: بأنّ السكون عندهم عدمي فلا يصحّ وصفه بالضدّية.

---

١. راجع السابع من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي)؛ المباحث المشرقية١: ٧٢٩؛ كشف المراد: ٢٧٢؛ شرح المقاصد٢: ٤٥٨.

٢. ج: «حار آخر»، وفي المباحث: «جسم آخر»، وفي الشفاء: «لو كان جسم يسكن فيه الجسم سكوناً متصلاً».

# النوع الخامس من التقسيم
# التقسيم إلى المستديرة والمستقيمة [1]

واعلم أنّ الحركة إمّـا مستقيمة أو مستديـرة أو مركبة منهما كحركـة العجلة والكرة المدحرجة وهي الكوكبية. فهنا مسائل:

## المسـألـة الأُولى: في أنّـه هل يجب بين الحركـات المستقيمـة سكـون أم لا؟ [2]

اختلف الحكيمان في أنّه هل يجب أن يكـون بين الحركتين المتضادتين وذات الزوايا والانعطاف سكون أم لا؟ فأوجبه أرسطو ومنعه أفلاطن. [3]

---

١. في شرح حكمة العين: «إمّا مستقيمة وهـي الواقعة على خط مستقيم. وإمّا مستديـرة وهي الواقعة على خط منحنـي لا على خط مستـدير على مـا قيـل، وإلّا لم ينحصر في هذه الأقسـام، لأنّ الخط المستدير في عـرفهم ما يوجد في جهـة تقعيره نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمـة الخارجة منها إليه بخلاف المنحنـي، فإنّه قد يكون كذلـك وقد لا يكون. ومنه يظهر أنّ الأصـوب أن يقال: إمّا مستقيمة وإمّا منحنية.» شرح حكمة العين: ٤٥٠ـ٤٥١.

٢. راجع الثامـن من رابعة الأوّل من طبيعيات الشفـاء١: ٢٩٢؛ شرح الإشارات ٣: ١٧٧؛ المعتبر في الحكمة٢: ٩٤ (الفصل الرابع والعشرون)؛ المبـاحـث المشرقية١: ٧٣٢؛ مناهج اليقين: ٥٨؛ شرح حكمة العين: ٤٥١؛ إيضاح المقاصد: ٢٩٠؛ كشف المراد: ٢٧٠؛ شرح المقاصد ٢: ٤٥٠.

٣. وأكثر المتكلّمين من المعتزلة، كما في شرح المواقف٦: ٢٥٦.

وقد احتج المشاؤون عليه بوجوه:

**الوجه الأوّل:** الجسم إذا كان واصلاً إلى غايته في الحركـة وانتهى إنتقاله عند غاية فانّـه يصل إليها في آن، ثمّ إذا فارق تلك الغاية وجـب أن يفارقها في آن آخر لامتناع اتحاد آني الـوصول والمبـاينة، والآنـان يستحيل تتاليهما بل لابـدّ بينهما من زمان، فـالجسم في ذلك الزمـان ساكن لأنّـه غير متحرك عن تلك الغـاية، وإلاّ لم تكن تلك نهاية الحركة، هذا خلف. ولا إليها لانّه واصل فيكون بالضرورة ساكناً.

وهذه الحجّة في غـاية الرداءة على أصلهم؛ لأنّ الوصول وإن كـان آنياً لكن المفارقة حركـة لا توجد في آن بل إنّما توجد في زمـان ولا يجب أن يكون طرف ذلك الزمان مشتملاً على ما اشتمل عليه ذلك الـزمان بل يمتنع ذلك، فانّ طرف زمان الحركة لا يمكن أن توجـد فيه حركة، لأنّ الحركة إنّما توجـد في الزمان لا في الآن، فطرف زمان المباينة هو آن الملاقاة والاتصال ولا استحالة فيه.

**الوجه الثاني:** لو جاز اتصال الحركة الصاعـدة بالهابطة لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فتكون الحركتان المتضادتان واحدة، وهو محال.

**والجواب:** المنع من ا ستحالة الاتحاد، فانّ المراد به اتحاد الأطراف وهو ثابت هنا. ولا استبعاد في عـروض الوحدة للمتضادين فانّ السـواد والبياض متضادّان وهما واحد بالحس. ولأنّ الخطين المحيطين بالزاويـة لا يجب أن يكونا خطاً واحداً لأجل وجود الحدّ المشترك فيهما بالفعل بل بالقوة، فكذا الحركتان لا يجب وحدتهما لوجود الحدّ المشترك بالفعل.

**الوجه الثالث:** لو اتصلت الحركتـان لكان غايـة الصاعد العَوْد إلى مـا عنه صعد، فيكون المهروب مقصوداً من وجه واحد.

**والجواب:** أنّ هذا إنّما يلزم لو وجب مـن اتصال الحركتين وحدتهما، فأمّا إذا لم يكن كذلك لم يلزم ما قالوه.

سلّمنا، لكنّه لا امتناع في ذلك إذا اختلف الاعتبار كحدود المسافة الواحدة وكالنقطة الواحدة في الحركة الدورية.

**الوجه الرابع:** لو أمكن أن يستمر التسود إلى التبيض من غير أن يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود بعينها قوّة على التبيض، فالأبيض إذا أخذ في التسود كانت قوّته على التسود قوّة على التبيض فتكون في الأبيض قوّة على البياض، وهو محال.

**والجواب:** الجسم عند كونه طالباً للبياض لا يأخذ في التسود، لأنّ التسود آخذ من طبيعة السواد وطلب له وذلك لا يوجد مع طلب البياض بل ذلك إنّما يوجد بعد الابيضاض وانتهاء طلبه. فلا يلزم من قول من يقول: القوّة على التسود بعينها قوّة على التبيض أن تكون في الأبيض قوّة على البياض.

سلّمنا أنّه حال كونه أبيض يأخذ في التسود حتى تكون فيه قوّة على البياض لكن لا على البياض الحاصل، بل على بياض آخر منتظَر موجود بالقوّة. على أنّا نمنع الملازمة الأُولى. ولا يلزم من اتصال الحركتين وحدتهما في الماهية بحيث يكون المقتضي لإحداهما مقتضياً للأُخرى.

و لما استضعف الشيخ[1] هذه الحجج سلك نهجاً آخر في إثبات السكون وهو: أنّ العلّة في تحريك الجسم من حدّ إلى آخر إنّما هو المَيل الطبيعي أو القسري أو الإرادي، والشيء إذا كان محرّكاً للجسم إلى حدّ فلابدّ وأن يكون موصلاً له إليه والموصل يجب وجوده عند الاتصال لوجوب وجود العلّة عند وجود المعلول، ثمّ إذا رجع الجسم من ذلك فلذلك الرجوع علّة، لما عرفت من استناد الحركة إلى المَيل، وتلك العلّة أيضاً آنية الوجود ولا يمكن أن يكون هو الميل الأوّل، لأنّ الميل

---

١. في المصدر السابق.

الواحد لا يمكن أن يكون علّة للوصول إلى حدّ معيّن وللمفارقة عنه، فالآن الذي حدث فيه الميل الثاني لا يمكن أن يكون هو الآن الذي كان الميل الأوّل موصلاً، لامتناع أن يكون للجسم الواحد في آن واحد ميلان مختلفان يقتضيان التوجه في الآن الواحد إلى جهتين مختلفتين، بل هو آن آخر غير الآن الأوّل ولا يمكن تعاقبهما، فبين الآنين زمان يكون الجسم فيه ساكناً، إذ لا ميل له عن ذلك المكان ولا إليه، لوجوده فيه.

وهذه الحجّة مبنية على إثبات الميل وكونه آنياً وامتناع اجتماع الميلين، وتلك مقدمات سلف البحث فيها.

و أشكل على ذلك أيضاً بأنّ هذه الحجّة لا تتمشّى في الكم والكيف، لأنّ تلك الحركات غنية عن الميول وهذه الحجّة إنّما تتم بإثبات الميل.

وأيضاً لو فرضنا كرة مركبة على دولاب دائر وفوقها سطح بسيط يلقاها عند الصعود فإنّها تماس ذلك السطح بنقطة ولا توجد تلك المماسة إلاّ آناً واحداً ولا يحتاج إلى آنٍ آخر تقع فيه اللا مماسة، فكذا هنا.

وأُجيب بأنّ اللا مماسة حاصلة في كلّ الزمان الذي طرفه آن المماسة، فأمّا الميل الثاني فإنّه يكون حدوثه في آن غير الآن الأوّل، فلابدّ هنا من اعتبار الآنين ولا محالة بينهما زمان.

ثمّ لو ثبت أنّ طرف زمان اللا مماسة غير آن المماسة حكمنا بوجوب توقّف الدولاب عند تلك المماسة، وأيّ مانع يمنع منه؟

ولا شكّ في أنّ هذا التجويز في غاية البعد.

احتج افلاطن[1] بوجهين:

---

١. قال أفلاطن: من توهم أنّ بين حركة الحجر علواً المستكرهة بالتحليق وبين انحطاطه وقفة، فقد أخطأ. وإنّما تضعف القوة المستكرهة له وتقوى قوة ثقله فتصغر الحركة وتخفى حركته على الطرف فيتوهم أنّه ساكن. المعتبر في الحكمة٢: ٩٤.

**الوجه الأوّل:** لو وقف الحجر بين حركتين لما كان رجوعه دائماً ولا أكثرياً، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أن الحجر لو وقف بين حركتيه الصاعدة والهابطة ولا شكّ في بقاء طبيعته المقتضية للهبوط، وإلاّ لم يهبط لعدم علّته فتتم الشرطية، فتلك الطبيعة إمّا أن يكون لها ما يعاوقها عن مقتضاها أو لا يكون. فإن لم يكن وجب الهبوط لوجود المقتضي السالم عن معارضة العائق فلا يجب الوقوف وإلاّ لم يجب وجود المعلول عند وجود علّته التامة، فكان لا يجب الهبوط أيضاً فتتم الشرطية. وإن كان لها معاوق يمنعها عن الهبوط فذلك المعاوق إمّا أن يكون محركاً للجسم إلى جهة أو لا يكون. فإن كان فتلك الجهة غير الجهة التي تحركها الطبيعة إليها، وإلاّ كان معاوناً للطبيعة على فعلها لا معاوقاً لها عنه، وكان لا يجب الوقوف لوجود المقتضي للهبوط السالم عن المعاوق المعتضد با لمعاون. ثمّ ذلك المحرك إن كان أقوى من الطبيعة كانت الحركة القسرية حاصلة فلا وقوف حينئذٍ. وإن كان أضعف كانت الحركة الطبيعية حاصلة لأنّها أقوى، وإنّما تكون أقوى لو ظهر أثرها دون أثر الأضعف، فلا وقوف. وإن تساويا وجب السكون، لأنّ كلاًّ من القوة الطبيعية والغريبة العائقة غير قاهر لصاحبه فيحصل الوقوف لعدم الترجيح من غير مرجّح. وهذا هو الذي جعله الشيخ علّة لهذا السكون في أحد جوانبه.

إذا تقرّر هذا فنقول: ذلك القدر من القوّة إن لم يعدم لم تجب الحركة إلى أسفل فتتم الشرطية. وإن عدم فإمّا لذاته وهو محال وإلاّ امتنع حصوله فلا يجب الوقوف. وإمّا أن يعدم بسبب وليس سبب الإعدام هو القوّة الطبيعية، ولا الجسم الحامل لها، ولا شيئاً وجد فيه، وإلاّ لما وجد هذا العائق فلا يجب الوقوف، فلم يبق السبب إلاّ أمراً خارجياً، والسبب الضعيف [1] للميل الغريب هو مصادمة الهواء

١. في المباحث: «المضعف».

المخروق وذلك إنّما يكون في حـال الحركة. وأمّا عند السكون فلا مصـادمة هناك، فيجب أن لا يعدم ذلك القدر من الميل الغـريب، وإذا لم يعدم بقي الحجر هناك ولا يعود إلاّ أن دفعه دافع من الفوق، ولمّا لم يكن كذلك بطل هذا القسم.

وأمّا إن كـان المعوق للطبيعـة أمراً لا يقتضي حركـة الجسم فذلـك لا يكون طبيعياً لاستحـالة أن يكون العائق للطبيعـة عن فعلها أمراً طبيعياً فيكـون قسرياً، وهو لامحالة يقتضي السكون في حدّ معيّن، وإلاّ عاوقت [1] الطبيعة عن فعلها.

فيرجع حاصل ذلك إلى أنّ القاسر أعطى الجسم قوة غريبة تسكنه في بعض الأحياز، وهو الذي اختاره الشيخ سبباً للسكون في الوجه الثاني.

فنقول: إنّه باطل:

أمّا أوّلاً: فلأنّ القوّة المحركـة الغريبة إن أمكن القاسر [2] افادتها دون إفادة هذه القـوة المسكنة لم يجب ذلك السكون، وإن لم يكن فـالضدّان متلازمـان، هذا خلف.

و أمّا ثـانياً: فلأنّ تلـك القوّة في أوّل ما أفـادها القاسر لم تكن مسكنـة ثمّ صارت مسكنـة، فعدم كونها مسكنـة إن كان لوجـود مانع وجب أن لا تخلـو عن ذلك المانع إلاّ عند تكـافؤ الطبيعة والميل الغريب فإنّ أي واحـد منهما غلب كان الموجـود فعلـه وكـانت القـوّة المسكنـة مغلـوبة، فحينئـذٍ لا تقتضي هـذه القـوّة التسكين إلاّ عند تكافؤهما، لكن لو ثبت ذلك كان مستقلاً بالتأثير فأي حاجة إلى هذه القوّة المسكنة؟

وأيضاً فانّ الالزام المذكور يعود بعينـه في أنّ الميل الغريب إذا صار مساوياً

---

١. في النسخ: «عاقت»، وفي المباحث: «و إلاّ لما عاوقت».

٢. ج: «للقاسر».

للطبيعي وجب أن يبقى ذلك المساوي ولا يصير مغلوباً ألبتة وأن لا يرجع الحجر.

وإن كـان لعدم المقتضي بأن يكـون عـدم تسكين تلك القوّة لعـدم مقتضي التسكين ثمّ إنّها إذا وصلت إلى ذلك الحيز صارت مقتضية، عاد السؤال في سبب تلك العلية والاقتضاء.

وأيضاً لـو كان سبـب إعدام العـائق أمراً خـارجياً فإمّـا أن يكون وصـول السبب الخارجي المُعـدم لذلـك العائق إلى الحجر واجبـاً أو لا يكون، فـإن كان واجباً لـزم امتناع حصـول هذا العائق ويلـزم من امتناع حصـوله امتنـاع حصول السكون، وإن لم يجب لم يكن حصوله معه دائماً ولا أكثرياً.

لا يقـال: لِمَ لا يجوز أن يكـون السكـون المتخلل واجبـاً فـاستغنـى عـن السبب؟ و ذلك لأنّ الجسـم في آخر حـركته لما امتنع اتصـافه بـالحركة كـان ذلك السكـون ضروري الحصول فـلا يستدعي علّـة، كما أنّ سـائر اللوازم لا تستـدعي علّة، وعلى هـذا لا يلزمنا بقاء الحجـر في الفوق لأنّ القوّة القسرية مـادامت تقوى على التحريك كانـت الحركة القسرية حاصلة، فإذا لم تقو على التحـريك عدمت وبقى الحجر هناك زماناً تنفصـل به إحدى الحركتين عن الأُخرى وإذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة.

سلّمنا أنّه لابدّ من سبب لكن لم لا يجوز أن يقـال: القوّة القسرية كانت في أوّل الأمر غـالبة على القوّة الطبيعية فـلا جرم كان حصول مقتضى القـوّة القسرية أرجح من حصول مقتضى القوّة الطبيعيـة، ثمّ إنّ القسرية لا تزال تضعف بسبب مصاكات الهواء المخـروق إلى أن تعادل القوّة الطبيعية فتقـف ثمّ تضعف القسرية فتستولي الطبيعية وينزل الحجر؟ أو يجوز أن يكون القاسر كما أفاد قوّة تحرك الجسم إلى فـوق أفاد مـع ذلك قـوّة مسكنة في ذلك الموضـع فلأجلهـا سكن هنـاك؟ كما اختاره الشيخ.

لأنّا نقول: لو كان ذلك السكون واجباً لذاته لم يعدم، ولامتناع كون وصف الممكن واجباً لذاته، فبقى أن يكون ممكناً لذاته فله سبب.

ولأنّ كلّ سكون ففي زمان وكلّ زمان منقسم والذي يقع في نصف ذلك الزمان من السكون كاف في الفصل بين الحركتين فكلّ سكون يفرض حاصلاً ففي أقلّ منه بلاغ فلا يكون وقوع ذلك القدر واجباً.

ولأنّ المقتضي لوجوب السكون لو كان هوالفصل لم يكن بعض أفراده التي لا تتناهى بحسب عدم تناهي قبول القسمة أولى من بعض، وإذا لم يكن واجباً لم يوجد إذ كلّ موجود فهو واجب إمّا لذاته أو لغيره.

و قيل في جوابه: المتحرك جسم يختلف حاله باللطافة والكثافة وغير ذلك من الأسباب الخارجية وهي تكون أسباباً لمقادير السكنات وليس بجيد.[1]

والقدر الباقي من القوّة القسرية حال الاعتدال لا يعدم لذاته وإلاّ لما وجد، بل لابدّ له من سبب وليس هناك سبب ضروري يوجب عدمه مثل أن يكون هناك دافع أو جاذب إلى أسفل، والقوّة القسرية إنّما تضعف بمصاكات الهواء وإنّما تحصل المصاكات حال الحركة لا حال السكون، وإذا انتفى السبب المبطل لتلك القوّة القسرية المعادلة للقوّة الطبيعية وجب أن يكون بقاؤها أكثرياً فيكون وقوف الحجر في الجو أكثرياً، لكن رجوعه هو الدائم أو الأكثري، هذا خلف.

والقوّة القسرية التي أفادها القاسر محال، لأنّ تلك الإفادة اختيارية فلا تصدر إلاّ عن علم، لكن رامي الحجر لا يتصور سكونه فضلاً عن القوّة الموجبة له وإنّما يتصوّر ويقصد إلى تحريكه إلى فوق. ولأنّ القوّة المسكنة حال ما تصير مسكنة يجب أن تستمر، إلاّ إذا وجد ما يعدمها وذلك المُعدِم ليس الطبيعة، ولا

---

١. قال الرازي بعد نقل هذا الجواب: «و ليس هذا الجواب بمرضٍ».

الجسم، ولا شيئاً ممّا كان فيه، وإلاّ لما وجدت هذه القوة، فلابدّ وأن يكون أمراً خارجياً اتّفاقياً وحينئذٍ يعود الالزام.

والعجب أنّ الشيخ ذكر في الخلاء: أنه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوّة القسرية وإلاّ وصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك [١]، وهنا ذكر أنّ القاسر يفيد قوّة مسكنة في بعض الأحياز، وهذا لا يخلو من تناقض.

**الوجه الثاني:** لو فرضنا صعود خردلة وحال سكونها نزل جبل عظيم من فوق لزم أن يقف ذلك الجبل في الهواء حتى تأخذ الخردلة ما تستحقه من السكون، والضرورة قاضية ببطلانه.

وقد اعترفوا ببعده لو وقع، لكنّه غير محال والبعيد غير الممتنع. ولأنّ الهواء المشايع للجبل في حركته يلقى الحصاة فتسكن قبل وصول الجبل إليها.

## المسألة الثانية: في أنّ الحركة الدورية، هل يجب أن تكون إرادية؟ [٢]

اتّفق الحكماء على أنّ الحركة الدورية يجب أن تكون إرادية، لأنّ الحركات إمّا طبيعية أو قسرية أو إرادية، والحركة الدورية لا يجوز أن تكون طبيعية، لأنّ الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وهذا لا يتحقّق في الدورية. أمّا أنّه لا يجوز أن يكون هرباً عن حالة منافرة، فلأنّ كل نقطة تفرض الطبيعة هاربة عنها فانّه يمتنع أن تكون الطبيعة طالبة لها بعين تلك الحركة،

---

١. راجع الثامن من ثانية الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي).

٢. راجع التاسع من رابعة الأوّل من الشفاء(السماع الطبيعي): ٣٠٢، قوله:«فالحركة المستديرة المتصلة إذن لا تكون طبيعية...»؛ طبيعيات النجاة:١٣٦(فصل في أنّه لا يجوز أن يتحرك الشيء بالطبيعةو هو على حالته الطبيعية...) وإلهيات النجاة:٩٥ و١١٥؛ المعتبر في الحكمة ٢: ١٠٥؛ المباحث المشرقية١ :٧٣٩؛ نقد المحصل:٢٢٦.

لامتناع أن يكون مقتضى الطبيعة متنافياً، لكن كلّ نقطة تفرض في الحركة الدورية مبدأ ومهرباً فانّها بعينها تكون مقصداً ومطلباً لتلك الحركة، فانّ المتحرك بالاستدارة ينتهي بحركته إلى حيث ابتدائها، فالحركة عن كلّ نقطة عين الحركة إليها، وهو محال.

لا يقال: الجسم المستقيم الحركة يطلب النقط والحدود التي في وسط المسافة بطبعه ثمّ إذا وصل إليها فارقها وهرب منها بطبعه وهكذا في كلّ حدّ يفرض بين مبدأ الحركة الطبيعية ومنتهاها، فلا امتناع في أن يكون المطلوب بالطبع مهروباً عنه بالطبع.

لأنّا نقول: هربه عنها ليس بعينه توجهاً إليها بخلاف الدورية. ونحن لم نمنع من كون المهروب عنه مطلوباً إذا اختلفت الشرائط. وهنا الطبيعة وحدها ليست مبدأ للحركة بل إنّما هي مبدأ بمشاركة أحوال غير طبيعية، فانّ الصادر عنها لذاتها لا غير هو السكون في المكان الطبيعي، فإذا خرجت عنه اقتضت الحركة بهذا الاعتبار الغير الطبيعي والأحوال الغير الطبيعية متفاوتة الدرج في القرب والبعد. فالطبيعة إذا حرّكت جسماً إلى نقطة معلومة وحدّ معين لم تكن لذاتها مقتضية لتلك الحركة، بل مع حالة مخصوصة غير ملائمة، وهي خروج الجسم عن حيزه الطبيعي وحصوله في حدّ قبل ذلك الحدّ، فإذا وصل الجسم إلى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة أُخرى وهي الحصول في حدّ آخر. ولمّا لم تبق أحد أجزاء تلك العلّة لم تبق العلّة، فلم يكن الشيء الواحد مطلوباً ومهروباً لشيء واحد دفعة واحدة.

وأمّا أنّها لا تكون طلباً لحالة ملائمة فائتة، لأنّ الطبيعة إذا أوصلت الجسم إلى الحالة المطلوبة انقطع تحريكها، فلو كانت المستديرة طبيعية كانت منقطعة. وأيضاً الطلب الطبيعي لكمال فائت فلابدّ وأن يكون على أقرب الطرق، وإلاّ

كانت الطبيعة صارفة عن ذلك الكمال فتكون متوجهة [1] إلى شيء ومنصرفة عنه وهو محال، وأقرب الطرق هو المستقيم، فإذن كلّ حركة طبيعية فهي مستقيمة وينعكس بالنقيض إلى أنّ كلّ ما لا يكون مستقيماً فانّه غير طبيعي. فثبت أنّ المستديرة غير طبيعية فلا تكون قسرية، لأنّ كلّ قسر فإنّه على خلاف الطبيعة بحيث إذا زال القاسر اقتضت الطبيعة مقتضاها لكن الحركة الدورية تمتنع أن تكون طبيعية فتمتنع أن تكون قسرية؛ لأنّ القسري معاند للطبيعي فإذا امتنع أن تكون الدورية طبيعية امتنع أن يوجد ما يعاند الطبيعي فامتنعت القسرية. ولأنّه لا قسر دائم فكلّ قسر فلابدّ وأن ينتهي إلى طبيعة أو إرادة، ومستند الحركات كلّها المستديرة.

و فيه نظر، فانّا لا نسلّم انحصار الحركات في الثلاث فجاز أن يكون بعض الأجسام لا يقتضي حركة ولا سكوناً لتساوي نسبة الأوضاع إليه من حيث ماهيته. فإن اتّفقت حركته بسبب خارجي لم يمانعه، وإن لم يحركه بقي على وضعه. بل هذا هو الواجب في الحركات الفلكية، فإنّ طبائعها لا تقتضي وضعاً معيناً ولا ممانعة فيها. والإرادية لا يجب دوامها من حيث هي إرادية.

سلّمنا، فلِمَ لا تكون طبيعية وتكون فاقدة لكمال ما لا يمكن حصوله دفعة، بل على التعاقب؟ وليس المبدأ من حيث هو مهروب عنه يكون مقصداً، بل باعتبار آخر ولا امتناع في ذلك.

سلّمنا، فلم لا يجوز أن تكون هاربة عن غير الملائم، ولا يمكن إلّا بهذه الحركة؟ وذلك بأن يكون السكون غير ملائم لها أو غير ذلك.

وقد اعترض [2] بأنّ الحركة الفلكية لو كانت اختيارية لاختلفت كالأفعال

---

١. في النسخ: «متوجه»، أصلحناها طبقاً للمعنى.

٢. أنظر الاعتراض والجواب عليه في المباحث.

الحيوانية.

و أُجيب: بأنّ الفعل الذي يفعله الحيوان بالداعية الواحدة المستمرة لا يكون مختلفاً بل يكون على طريقة واحدة مستمرة لا تتغير فانّه ما لم تتغير داعية الحيوان لا تتغير أفعاله، فاختلاف الآثار لازم لاختلاف الاختيار لا أنّه لازم لنفس الاختيار، إذ[لو] [1] أوجب الاختيار نفسه تغير الأفعال لاستحال استمرار الفعل الواحد، إلاّ أن يقال: كل فاعل بالداعي لابدّ وأن يتغيّر داعيه فيتغير فعله. لكن ذلك باطل، لأنّ الفعل لما استمر زماناً وا ستمراره لاستمرار الداعية الواحدة علمنا أنّ الداعية ممكنة البقاء، وإذا كانت ممكنة البقاء فلتكن ممكنة البقاء دائماً، لأنّ الصحّة لاتتخصص بوقت دون وقت، وإذا أمكن استمرار الداعية أزلاً وأبداً أمكن استمرار الفعل الاختياري أزلاً وأبداً. ولهذا قال بطلميوس: إنّ المختار إذا طلب الأفضل ولزمه لم يكن بينه وبين الطبيعي فرق.

وفيه نظر، لأنّ الاختيار ينافي الأزلية على ما تقدّم فلا يمكن إسناد الحركة الأزلية إليه. وأيضاً الحركة الدورية عندهم حافظة للزمان بل هي محلّه، لأنّ الزمان عندهم مقدار الحركة الدورية والمقدار عرض حالّ في ذي المقدار فإذا كانت الحركة اختيارية لم تكن واجبة الحصول من حيث هي هي فلا يجوز أن يكون شرطاً لما يجب وجوده ويمتنع عدمه.

## المسألة الثالثة: في أنّ الحركة المستديرة أقدم [2]

قد عرفت أنّ الحركة إنّما تقع في مقولات أربع. أمّا الحركة الكمية فتحصل

---

١. ما بين المعقوفين من المباحث.

٢. راجع التاسع من رابعة الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء ١: ٣٠٠؛ شرح الإشارات٢: ٢٤٢؛ التحصيل: ٤٥٠؛ المباحث المشرقية ١: ٧٤١.

قال بهمنيار بعد ذكر الأدلّة على ذلك: «فالدورية غنيّة عن سائر الحركات، وسائر الحركات لا تستغني عن الحركة الدوريّة؛ فهي إذن أقدم الحركات بالطبع».

تارة بالنمو والذبول وأُخرى بالتخلخل والتكاثف.

أمّا النمو والذبول فإنّ الحركة فيه لا تخلو عن الحركة المكانية في الكم، لأنّ الحركة في الأقطار زيادة ونقصاناً إنّما هي في المكان. وأيضاً النمو إنّما يكون بورود الغذاء على النامي ونفوذه فيه على التناسب في الأقطار وذلك حركة مكانية.

وأمّا التخلخل والتكاثف فإنّما يحصلان بعد استحالة في جوهر المتحرك فيهما والاستحالة إنّما تكون بعد الحركة المكانية، فإنّ الجسم لذاته لا يستحيل في الكيف بل لابدّ له من ملاقاة غيره حاراً أو[1] بارداً أو محاذاته له بعد أن لم تكن، وذلك يستدعي الحركة المكانية، والحركة المكانية إنّما تكون في الجهات المتأخرة عن محددها، فهي أقدم الحركات بالطبع؛ والشرف أيضاً لأنّها لا توجد إلاّ بعد استكمال الجوهر بالفعل. ولا تكون سبباً في فساد الجوهر ولا تزيل عنه شيئاً من عوارضه الذاتية بل الزائل النسبة إلى الأُمور الخارجية. وهي أيضاً ثابتة ولا تقبل الشدّة والضعف بخلاف الطبيعية المشتدة أخيراً والقسرية المشتدة وسطاً.

وفيه نظر، فانّ تقدّم المحدد لو سلم على ذوات الجهة لم يلزم تقدّم حركته على حركتها، لأنّ المحتاج إليه في تحدد الجهات وجود محيط ولا تشترط فيه الحركة.

## المسألة الرابعة: في نسبة الحركة الدورية إلى الحوادث[2]

كلّ حادث مستند إلى سبب موجب مؤثر، فانّه يجب أن يكون حادثاً إمّا في ذاته أو في شرطه، إذ لو كان السبب التام قديماً لوجب قدم معلوله، فانّ السبب التام الموجب لو وجد مع عدم مسببه لكان وجود المعلول عند وجود ذلك السبب

---

١. ق: «و».

٢. راجع المباحث المشرقية ١: ٧٤٢.

ممكناً فيكون وجوده حين ما يوجد يستدعي علّة زائدة فلا يكون السبب التام سبباً تاماً، هذا خلف. فعلّة الحادث الموجبة حادثة والكلام فيها كالكلام في الأوّل ويتسلسل.

فالحوادث العنصرية إن كانت مبادؤها عنصرية فامّا أن تكون نفس أجسامها أو قوى مركوزة فيها. والأوّل محال لما سبق من امتناع كون الجسم من حيث هو جسم علّة للحركة والسكون. والثاني إمّا أن يكون لتلك القوّة شعور بما يصدر عنها أو لا، والأوّل هو القوّة الاختيارية، والثاني إمّا أن تكون تلك القوّة ملائمة للجسم أو لا، والأوّل هو القوّة الطبيعية، والثاني القسرية. والقوّة الطبيعية إمّا أن تحصل للبسائط كالنارية والمائية، أو للمركبات كقوّة المغناطيس الجاذبة للحديد، فالقوى العنصرية هذه الأربع خاصة ولا شيء منها صالح لمبدئية حدوث الحوادث.

أمّا الاختيارية فلأنّها قوّة على الطرفين فلابدّ لها من مرجّح فإن كان اختياراً لزم التسلسل أو الانتهاء إلى غيره فلا يكون هو مبدأ أوّل.

وأمّا الطبيعة البسيطة فليست أيضاً مبادئ أول، لأنّ كلّ عنصر يصحّ عليه الكون والفساد فاختصاص حامل تلك القوّة لها إن كان للجسمية ولوازمها عاد المحال في أنّها لا تكون متخالفة الطبيعة وإذا لم تكن متخالفة لم تكن متفاعلة، فلا تكون القوّة مبدأ فضلاً عن أن تكون مبدأ أوّل. وإن كان لأمر مفارق لم تكن القوّة الطبيعية مبدأ أوّل.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الاختبار دلّ على أنّ شيئاً من القوى الطبيعية لا تفعل آثارها إلّا عند تلاقي حواملها، والأجسام المتفاعلة متخالفة بالطبع لأنّ الشيء لا ينفعل عن مثله، والأجسام المتخالفة بالطبع متنازعة بالطبع إلى التباعد وما تكون كذلك فلا تكون متلاقية بالطبع. فإذن تلاقيها لأمر آخر وذلك الأمر إن كان جسماً

عنصرياً عاد البحث فيه، وإلاّ توقّف حدوث الحوادث عن القوى الطبيعية على تفاعلها المتوقف على تلاقيها المتوقف على الجامع القاسر لها على الالتقاء. مع أنّ ذلك الجامع ليس من العناصر فالقوى الطبيعية ليست مبادئ أولى.

و القوى المركبة أولى أن لا تكون كذلك.

وأمّا القسرية فظاهر أنّه لا يستند كلّ قسر إلى قسر آخر بغير نهاية، بل لابدّ من الانتهاء بالآخرة إمّا إلى طبيعةٍ أو إرادة، فإذا لم يصلحا لتلك كانت القسرية بأن لا يصلح لها أولى.

فإذن الحوادث العنصرية لابدّ من استنادها إلى أُمور غير عنصرية وهي إمّا أن تكون حادثة أو قديمة. فإن كانت حادثة احتاج كلّ واحد منها إلى آخر لا إلى نهاية، فتلك الأُمور إن كانت معاً لزم علل ومعلولات لا نهاية لها دفعة وهو محال، وإن كان بعضها قبل البعض لم يكن السابق علّة موجدة للاحق. وإن كان قديماً فإمّا أن يكون صدور الحوادث عنه موقوفاً على تغير أو لا يكون. فإن كان الثاني لزم من قدمه قدم الحوادث، هذا خلف. وإن كان الأوّل فتلك الأُمور المتغيرة يستحيل أن تكون آنية لاستحالة تتالي الآنات. وبتقدير صحّته فكلّ واحد لا يكون متعلّقاً بما بعده بل تكون متفاصلة فلا يكون واجب الانتهاء إليه فلا تكون علّة لما بعده، وقد فرض كذلك. أو زمانية سيّالة وهي الحركة؛ لأنّه إذا حدث في جسم أمرٌ لم يكن بعد حصلت لعلّة ذلك الأمر إلى الجسم نسبة لم تكن ولا بدّ من حركة توجب قرباً بعدَ بُعدٍ وبُعداً بعد قُربٍ أو موازاة أو مماسة ويحفظ [1] بذلك أيضاً اتصال الحوادث.

والأصل فيه أنّ العلّة [2]: إمّا معدة فيجوز تقدّمها على المعلول، لأنّها غير

---

١. في النسخ: «يحيط»، وما أثبتناه من المباحث.

٢. راجع أيضاً المصدر نفسه: ٦٠٨.

مؤثرة بل تقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلّة. وإمّا مؤثرة فإنّه يجب مقارنتها للأثر فلابدّ من الحركة، وهي إمّا مستقيمة وهو محال لانتهائها إلى السكون، أو مستديرة وهو المطلوب.

مثلاً: أنّ الثقيل في هويه لا ينتهي إلى حدّ من حدود المسافة إلاّ ويصير ذلك الانتهاء سبباً لاستعداده لأن يتحرك منه إلى الحدّ الذي يليه والمؤثر في تلك الحركة بالحقيقة هو الثقل. ولكن لولا انتهاء الجسم بالحركة السابقة إلى ذلك الحدّ لاستحال وجود[1] تلك الحركة، لأنّ قبل الانتهاء إلى ذلك الحدّ استحال أن يوجب الثقل تحريكه من هناك ولما تحرك إلى ذلك الحدّ صار الثقل بحيث يمكنه تحريكه منه، فالحركة من ذلك الحدّ كانت ممتنعة الصدور عن الثقل وكانت بعيدة عن العلّة.

ثمّ لمّا صارت ممكنة صارت قريبة وهذا القرب بعد البُعد إنّما حصل بسبب الحركة السابقة، فالحركة السابقة قربت الثقل من تلك الحركة بعد بُعدِه عنها.

ومن الحركات الإرادية أنّ إرادة الذهاب إلى الحجّ إرادة كلية وهي سبب لحصول إرادات جزئية مترتبة تكون كلّ واحدة منها مقرِّبة للإرادة الكلية إلى ما بعده، لأنّه لا ينتهي إلى حدّ من حدود المسافة إلاّ وذلك القصد الكلي عند ذلك يقتضي حصول قصد جزئي إلى الانتقال من ذلك الحدّ إلى حدّ آخر، والمؤثر في وجود تلك المقاصد الجزئية المتتالية المؤثرة في الحركات المتوالية هو القصد الكلي، وفاعل مقارن لجميع تلك الحوادث.

وإذا تقرر هذا فنقول: لهذه الحوادث سبب قديم أزلي هو واهب الصور، وفيضه موقوف على استعداد المادة لقبول ذلك الفيض وهذا الاستعداد حادث ـ بعد ما لم يكن ـ بواسطة الحركات والتغيرات حتى يكون كلّ سابق علّة لأن تستعد

---

١. ج: + «أن يوجب» قبل «وجود».

المادة لقبول اللاحق، فلا يمكن حدوث شيء من الأشياء إلاّ بواسطة حركة تقرّب العلّة إلى المعلول، وتلك الحركة أيضاً حادثة، فلابدّ قبلها من حركة أُخرى فالحركات لا بداية لها والمستقيمة لها بداية، فلابدّ من حركة دورية. ولأنّ الزمان لا بداية له ولا نهاية وهو من لواحق الحركة فلا بداية لها ولا نهاية والمستقيمة متناهية، فالحركة التي لا بداية لها هي الدورية.

والاعتراض: أنّ كلّ ما تقدّم مبني على أصل فاسد هو استناد الموجودات إلى علّة موجبة بالذات، وسيأتي بطلانه وأنّ الفاعل قادر مختار، فاندفع كلّ ما تقدّم.

سلّمنا، لكن في جميع ما تقدّم نظر، فانّا نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون وجود المعلول أولى ولا تنتهي الأولوية إلى حدّ الوجوب ولا تخرج عن حدّ الإمكان ولا تفتقر إلى علّة أُخرى، لأنّ تلك العلّة كافية في الرجحان؟

سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز الاستناد إلى الجسم من حيث هوجسم، لكن بشرطٍ، كما يقولون في القوى الطبيعية؟

سلّمنا، فلم لا يستند إلى الاختيارية خصوصاً ومن مذهبكم أنّ الحركات الدورية مستندة إلى الإرادة والاختيار دون الطبيعة والقسر؟

واستناد الاختيار إلى الغير لا يخرجه عن كونه مبدأ أوّلاً، فانّ الحركة التي جعلوها مبدأ لابدّ لها من علّة فلا تكون هي المبدأ الأوّل.

وكونها غير متخالفة الطبيعة لا يقتضي عدم تفاعلها، لأنّ اختلاف الأعراض كافٍ في التفاعل كما في الماء الحار والبارد. وإذا كان الجامع لتلك العناصر المتخالفة جسماً عنصرياً كيف يعود البحث فيه؟

وكما جاز استناد كلّ حركة إلى حركة سابقة معدّة، أو إرادة إلى إرادة أُخرى،

جاز استناد كلّ قسر إلى قسر آخر.

وقولهم: «لا قسر دائم» مقدّمة لم يقيموا عليها برهاناً.

وكما لا يجوز أن يكون السابق علّة موجدة للاحق يمتنع أيضاً أن يكون علّة معدّة، لأنّه لو كان علّة معدّة وجب حصول معلوله وهو الإعداد وإلاّ لزم تخلف المعلول عن علّته، ولو جاز ذلك، جاز أن تكون علّة موجدة ولا يلزم الوجود.

وإذا حصل الإعداد وجب الفيض لحصول القابل التام والفاعل.

وإنّما يجب من قدم المؤثر قدم الأثر لو كان التأثير على سبيل الإيجاب، أمّا إذا كان على وجه الاختيار فلا.

والذي ألزمه في الآني يلزمه في الزماني، لأنّ الزماني لا يجوز أن يكون علّة للآني. فهذه الحركة إذا كانت علّة في الإعداد والتقريب بعد البعد فذلك الإعداد والتقريب إن كان آنياً لزم إسناد الآني إلى الزماني وهو محال، وإن كان زمانياً وجب أن يكون معلوله كذلك فلا تكون للحادث الآني علّة زمانية، فبطل دليلهم.

وكما يمتنع بعدم العلّة المؤثرة يمتنع بعدم العلّة المعدّة، لأنها مؤثرة في الإعداد فيجب وجوده معها ويجب وجود المعلول حينئذٍ.

وانتهاء الحركة المستقيمة إلى السكون، ممنوع.

سلّمناه، لكن حدوث الحادث يتوقّف على حدوث إعداد مّا وذلك الإعداد لا يجب أن يستند إلى حركة معيّنة خاصّة، فجاز أن تبتدئ حركة مع انقطاع غيرها.

سلّمنا، لكن لا نسلّم أنّ تلك الحركة يجب أن تكون مستديرة جسمانية، فجاز أن تصدر عن نفس حركات إختيارية أو غيرها.

ثمّ نقول: انتهاء المتحرك إلى حدّ معيّن بحيث يستعد بذلك للوصول إلى

غيره لابدّ وأن يكون لاستعداد صادر عن قوّة، فنقول: ذلك الاستعداد للوصول إلى ذلك الحدّ المعيّن كان موجوداً قبل الوصول، فإمّا أن يكون موجوداً بالفعل أو بالقوّة. والثاني محال، وإلاّ لم يكن الوصول بعد ذلك حاصلاً بالفعل. والأوّل باطل أيضاً، لأنّه إمّا أن يكون في الجسم استعداد بالفعل للوصول إلى كلّ حدّ من الحدود المتوسطة من المبدأ والمنتهى، أو للوصول إلى بعض الحدود دون بعض. والأوّل يستلزم وجود ما لا يتناهى دفعة واحدة. والثاني يقتضي أولوية الرجحان لأحد المساويين دون الآخر من غير مرجّح وهو محال. ولا يمكن أن يقال: الاستعداد أيضاً حاصل على التدريج، لأنّ الوصول إلى الحدّ المعيّن آني الوجود، فعلّته كذلك.

## المسألة الخامسة: في أنّه لا يجتمع في الجسم مبدأ الإستقامة والإستدارة[1]

إنّه لا يمكن أن يجتمع في الجسم الواحد مبدءان: أحدهما يقتضي الحركة المستقيمة، والآخر يقتضي الحركة المستديرة؛ لأنّه إمّا أن يحصل الأثران معاً، أو يعدمان معاً، أو يوجد أحدهما دون الآخر، أو توجد حالة متوسطة بينهما، والكلّ محال.

أمّا الأوّل: فلأنّه يقتضي حصول المتضادين دفعة واحدة وهو محال، لأنّه بالحركة المستقيمة يكون متوجهاً إلى تلك الجهة وبالحركة المستديرة يكون منصرفاً عنها، والجسم الواحد يستحيل أن يكون متوجهاً إلى جهة ومنصرفاً عنها دفعة واحدة.

١. راجع شرح الإشارات٢: ٢٣٨؛ الفصل الثاني عشر من رابعة الفن الأوّل من طبيعيات الشفاء:٣١٧؛ المعتبر في الحكمة٢: ١٠٩؛ المباحث المشرقية١: ٧٤٦.

والثاني: محال، لأنّ ذلك يقتضي أن لا يكون في الجسم مبدأ حركة مستقيمة ومستديرة معاً، مع أنّا قد فرضنا حصولهما فيه. أو يلزم حصول المبدأ مع تعذر حصول الأثر مطلقاً، وهو محال.

والثالث: محال، لأنّه ترجيح من غير مرجّح. ولأنّ حصول أحدهما خاصّة هو المطلوب من امتناع اجتماعهما.

والرابع: محال، لأنّ الإستقامة والإستدارة لا تقبلان الأشد والأضعف فيستحيل أن تحصل عند امتزاجهما حالة متوسطة.

اعترض[1]: بإمكان أن يجتمع فيه الميلان المستقيم والمستدير لكن عند حصول حالتين متضادتين، وذلك بأن يقتضي ميله الحركة المستديرة إذا كان في مكانه الطبيعي وإذا كان خارجاً عنه اقتضى الحركة المستقيمة، كما أنّ عند كونه في المكان الطبيعي يقتضي السكون وإذا كان خارجاً عنه يقتضي الحركة.

وأُجيب: بأنّه عند كونه في غير حيزه الطبيعي يحصل فيه الميل المستقيم فإمّا أن يكون فيه مبدأ الميل المستدير أو لا، فإن لم يكن فعند حصوله في ذلك الحيز الطبيعي يجب أن لا يحصل أيضاً. إلاّ إذا قيل: إنّه يحدث فيه ذلك الميل. لكنّه حينئذٍ لا يكون غريزياً له بل يكون تابعاً لحصوله في مكانه الطبيعي، وذلك لا يوجب ميلاً عن حالة إلى حالة مثلها ولا هرباً عن الشيء إلى مثله. ولا يمكن أن يقال: القوّة النفسانية هناك تأخذ في التحريك على الإستدارة؛ لأنّ التحريك الخارجي ممّا لا يقبله الجسم إلاّ وله بحسب طبعه مبدأ مَيل لازم له. بخلاف اقتضاء الجسم السكون عند حصوله في مكانه الطبيعي والحركة عند خروجه عنه، لأنّ اقتضاء الطبيعة السكون يجوز أن يتوقف على الحصول في الحيز الطبيعي، وأمّا في اقتضاء الميل المستدير فلا يجوز أن يتوقّف على الحصول في الحيز الطبيعي؛ لأنّ

١. وهو اعتراض مشهور، كما في شرح الإشارات.

أجزاء المكان متشابهة ومن الممتنع أن يكون الحصول في المكان ممّا يقتضي زوالاً عن حالة إلى حالة تشابهها من كلّ الوجوه. فظاهر أنّ الجسم الذي فيه مبدأ ميل مستدير لو كان فيه مبدأ ميل مستقيم لوجب أن يكون عند حركته المستقيمة متحركاً على الاستدارة، لكن الإستقامة والإستدارة لا تقبلان الزيادة والنقصان فيستحيل أن يحصل من امتزاجهما شيء متوسط بينهما. فإذن يكون الجسم متوجهاً بحركته المستقيمة إلى ذلك الحيز ومنصرفاً عنه بحركته المستديرة دفعة واحدة، وهو محال. فإذن كلّ ما فيه مبدأ ميل مستقيم يمتنع أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير.

وفيه نظر، لأنّه لا امتناع بين الحركة في الوضع وفي الأين، وإذا أمكن اجتماعهما جاز اجتماع مبدأيهما.

ولا نسلّم أنّه بالحركة المستديرة يكون متوجهاً إلى ضد ما اقتضته الحركة المستقيمة.

سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن لا يحصل الأثران معاً؟

ولا امتناع في وجود العلّة بدون المعلول لوجود مانع منع من التأثير.

سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز حصول أحدهما لمرجّح لا نعلمه؟

والمطلوب غير لازم، لأنّ المطلوب عدم اجتماع الميلين لا عدم اجتماع الأثرين.

سلّمنا، لكن تحصل حركة كوكبية لا يمتزجه من المستقيم والمستدير.

وفي جواب الاعتراض نظر؛ لأنّا نمنع عدم كونه غريزياً إذا حدث عند حصول الجسم في مكانه الطبيعي، لجواز أن تكون الطبيعة تقتضيه عند حصول الحالة الطبيعية. وجاز أن لا يكون المطلوب بالحركة الوضعية القرب عن حالة، ولا الطلب الأُخرى، بل استخراجات الكمالات الممكنة من القوّة إلى الفعل كما هو

معتقدهم.

سلّمنا، لكن لِمَ لا يكون نفسانياً؟ ولا يجب في النفساني الوضعي أن يقتضي الجسم بطبعه مَيلاً متضاداً فجاز أن يقتضي السكون.

تذنيب: الحركة الكوكبية ليست بسيطة، لامتناع قبول الإستقامة والإستدارة الأشد والأضعف حتى تحصل هناك حركة واحدة بسيطة متوسطة بينهما، بل لابدّ وأن تكون مركّبة من حركات مستقيمة ومستديرة لا يتميز في الحس انفصال بعضها من بعض.

# النوع السادس من التقسيم
# التقسيم إلى ما يكون بالذات وبالعرض

وفيه مسائل:

## المسألة الأُولى: في تحقيق هذه القسمة[1]

اعلم أنّ الشيء إذا وصف بالحركة فإمّا أن يكون باعتبار حصولها فيه بالحقيقة، وهي الحركة الذاتية، والموصوف بها يسمى متحركاً بالذات، كحركتي الحجر صعوداً وهبوطاً والإنسان يمنة ويسرة. وإمّا أن يكون باعتبار حصولها فيما يقارن ذلك الشيء لا باعتبار حصولها فيه بالاستقلال، وتسمّى الحركة العرضية، والموصوف بها يسمى متحركاً بالعرض، وذلك كحركة المحوى في الحاوي بحركة الحاوي كالجالس في السفينة يتحرك بحركة السفينة[2] والراكب على الدابة يتحرك بحركتها. وقد يجتمعان معاً كحركة الرجل في السفينة المتحركة يمنة ويسرة وقدام وخلف.

---

١. راجع أرسطوطاليس، الطبيعة٢:٤٨٩(المقالة الخامسة)؛ الثالث عشر من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي)١: ٣٢٠؛ المباحث المشرقية١: ٧٣٦؛ شرح حكمة العين:٤٥٧؛ إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد(شرح حكمة العين): ٢٩٣؛ مناهج اليقين للعلامة: ٥٩؛ مقاصد الفلاسفة:٣٠٩( قسمة ثانية للحركة باعتبار سببها)؛ شرح المواقف٦: ٢٤٩.

٢. وفي شرح حكمة العين في هذا المثال نظر، فراجع.

و القسم الأوّل لابدّ وأن تكون الحركة فيه لقوّة مودعة في الجسم المتحرك، لامتناع صدورها عن الجسمية . فتلك القوّة إن حصلت لذلك الجسم من أمر خارجي عن ذاته لولاه لما وجدت، وهي القوّة القسرية والحركة بها تكون قسرية كحركة الحجر إلى فوق. أو تكون بسبب موجود في ذات الجسم. فإمّا أن يكون له شعور بما يصدر عنه أو لا. والأوّل هو الحركة الإرادية، كحركة الإنسان باختياره في جهة إرادية. والثاني هو الحركة الطبيعية، كحركة الحجر إلى أسفل. فالحركات إذن هذه الأربع: الطبيعية والإرادية والقسرية والتي بالعرض. فلنبحث عن أحكامها.

## المسألة الثانية : في أنّ الحركة ليست طبيعية مطلقاً[١]

الطبيعة أمر ثابت باقٍ قار الذات مستمر الوجود على نهج واحد والحركة ليست ثابتة قارة الذات مستمرة على نهج واحد، فلا تكون صادرة عن الطبيعة وحدها لوجوب بقاء المعلول ببقاءعلّته.

و لو كانت الحركة قارّة الوجود لم تكن حركة ، هذا خلف.

وأيضاً لو كانت الطبيعة بانفرادها[٢] مقتضية للحركة امتنع سكونه في مكان أصلاً، وحينئذٍ لا يكون شيء من الأمكنة طبيعياً له فلا يكون شيء من الأمكنة مطلوباً له فلا يكون الجسم متوجهاً إلى شيء من الأمكنة فلا يكون متحركاً ولا ساكناً، هذا خلف.

---

١. راجع التاسع من رابعة الأوّل من الشفاء(السماع الطبيعي)؛ إلهيات النجاة:١١٥(فصل في أنّ الفاعل القريب للحركة الأُولى نفس)؛ شرح حكمة العين : ٤٢٦؛ المباحث المشرقية١: ٧٣٧؛ مقاصد الفلاسفة: ٣١٠؛ كشف المراد: ٢٧٢ و٢٧٣؛ شرح المواقف٦: ٢٢٤(المقصد الرابع)؛ شرح المقاصد٢: ٤٣٠.

٢. في النسخ: «بأفرادها».

بل الطبيعة إنّما تقتضي الحركة عند مقارنة حال غير طبيعية وحصول ما لا يلائم الجسم فحينئذٍ تحاول الطبيعة ردّه. إمّا في الأين فكالحجر المرمي إلى فوق، فإنّه قد حصل له حالة غير ملائمة وهي حصوله في غير مكانه الطبيعي. وإمّا في الكيف فكالماء إذا سخن بالقسر، فانّه قد حصل له حالة غير ملائمة فتطلب الطبيعة ردّه إلى الحالة الملائمة. وإمّا في الكم فكالذابل بالمرض، فانّه قد حصل له كم قسري لأجل المرض وهو حال غير ملائم فتطلب الطبيعة رجوعه إلى كمه الطبيعي. وكذا الهواء إذا مصّ من القارورة ما دامت الحال الغير الملائمة باقية كانت الحركة الطبيعية حاصلة، وتطلب الطبيعة بالحركة الردّ إلى ما يلائمها.

و تختلف أجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة، فإذاحصل الوصول إلى الحالة الملائمة المطلوبة بالحركة وقفت الحركة وانقطع التحريك وبطل الطلب لحصول المطلوب.

## المسألة الثالثة: في غاية الحركة الطبيعية [١]

اعلم أنّ كلّ حال طبيعية إمّا أن يمكن إزالتها بالقسر أو لا يمكن. فإن لم يمكن لم تكن [٢] إليه حركة لحصوله فلا يتجدد طلب لحصوله، وذلك مثل مقادير الأفلاك وأحيازها ونضدها [٣] في الترتيب عندهم. فإن أمكن فعند زوال القاسر يطلب الجسم العَود إلى الحالة الطبيعية ويرجع إليها. لكن في الحركة المكانية بحث، وهو أنّا إذا رمينا الحجر إلى فوق ثمّ شرع في الهبوط لم يكن طلبه في النزول

---

١. راجع العاشر من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي)؛ المباحث المشرقية ١: ٧٣٧؛ كشف المراد: ٢٧٢.

٢. ج: «يمكن».

٣. كذا.

نفس المركز، وإلاّ لكانت النار الصاعدة طالبة لسطح الفلك والأرض السافلة طالبة لنفس المركز الحقيقي، وذلك محال، لأنّ المماس لسطح الفلك سطح واحد لطائفة من النار فتكون النار دائماً خارجة عن حيّزها الطبيعي ، وهو محال. وفي الأرض أظهر إحالة لامتناع حصول الأرض بجملتها [1] في حيز النقطة.

و لأنّ الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا على الأرض. والهواء لو كان طالباً لمحيط الفلك لما يسفل بطبعه عن حيز النار.

لا يقال: النار والهواء يطلبان جهة واحدة لكن النار أغلب وأسبق إليه.

لأنّا نقول: لو كان كذلك لكان إذا وضعنا أيدينا على الهواء لأحسسنا باندفاعه إلى فوق، كما إذا حبسناه في زق تحت الماء.

ولا يكون طلبه حالة النزول الحصول في المكان المطلق، وإلاّ لوقف في الهواء ولوقف الهواء تحت الماء.

ولا يجوز أن يكون طلبه القرب من العنصر الموافق له في الطبع، وإلاّ لوجب أن يلتصق الحجر المرسَل من رأس النهر بشفيرها، ولا يذهب في النزول، فإنّ الاتصال بالكلية حاصل هناك. ولأنّا لو قدّرنا صعود كلية الأرض فإمّا أن يصعد ذلك الحجر أو لا،فإن لم يصعد لم يكن مطلوبه القرب من الكلية، وإن صعد فإمّا أن يكون لأنّه علم أنّ كلّه قد صعد وهو محال، أو لأنّ كلّه جذبه إلى نفسه وهو محال؛لأنّ الشيء لا ينفعل عمّا يشاركه في نوعه. [2]

فإذن الحركة الطبيعية تطلب الحيز الطبيعي وتهرب عن غير الطبيعي، لا مطلقاً بل مع ترتيب ـ بين أجزاء الكل ـ مخصوص ووضع مخصوص من الجسم

---

١. ق:«بجلتها».

٢. قال الرازي: «واعلم أنّ في هذين الوجهين كلاماً طويلاً نذكره في باب أنّ لكل جسم حيزاً طبيعياً.» المصدر نفسه:٧٣٨.

الفاعـل للجهات، فإنّ عين الجهـة غير مقصود إلاّ لحصـول ذلك المعنى فيهـا. فالطلب متوجه إلى هذه الغاية. وأمّا الهرب فيصحّ في مقابلاتها أيّها اتفق، فلو كان المكان غير طبيعي والترتيب طبيعي هـرب عنه، كالهواء المنتشف [١] المحصور في جرّة [٢] مرفوعة في الهواء، فإنّ الجرة [٣] تنشف الماء من أسفل لشدة هرب الهواء من محيط غـريب واستحـالة وقـوع الخلاء ووجوب تـلازم الصفائح فيخلفـه الماء في مسام الجرّة [٤] متصعداً فيها لهرب الهواء عنها.

تنبيه: [٥] قد عرفت بالوجدان أنّ الجسم إذا كان خارجاً عن مكانه الطبيعي فانّه يتحرك إليه ويطلبه ويهرب عن غير الطبيعي.

و إذا تقرر هذا فنقول: هنا أمران يصلحان لعلية الحركة أحدهما: الهرب عن غير الطبيعي، والثاني : الطلب لـلأمر الطبيعي، وكلّ و[illegible]ما إذا جعـل غاية ذاتية للحركة كان الآخر تابعاً له. فهل الحركة بسبب الأو[illegible]ثاني؟

الحقّ هو الثاني، لأنّه لو لم تكن الحركة إلاّ للهرب عن غير الطبيعي لم يكن بأن يتحرك إلى جانب أولى من أن يتحرك إلى جانب آخر، فإمّا أن لا يتحرك أصلاً، أو يتحرك إلى كلّ الجوانب.

وفيـه نظـر، لجواز أن تكـون الحركـة للهـرب عـن غير الطبيعي بـالـذات وبالعرض للطلب للطبيعي، فلا تلزم الحركة إلى كلّ الجوانب.

سلّمنا، لكن قد عرفت أنّ الحركة الطبيعيـة تطلب الغاية على أقرب الطرق ولا شكّ أنّ أقرب الطرق جهة واحدة فيكون ماعداها أمراً غير طبيعي فلا يجوز أن تطلبه الطبيعة حالة الهرب عن غير الطبيعي، لأنّ ذلـك المغاير للأقرب أيضاً غير

---

١. في النسخ: «المكثف»، وما أثبتناه من الشفاء: ٣٠٧.

٢و٣و٤. في بعض نسخ الشفاء: «آجرة ـ الآجرة».

٥. راجع المصدرنفسه.

طبيعي فيكـون مهـروبـاً عنه والأقـرب وإن كـان غير طبيعي لكنّـه أولى، لأنّ غير الطبيعي فيه أقل.

## المسألة الرابعة: في أقسام الحركة القسرية [١]

قدعرفت أنّـا نريد بالحركة القسرية: الحركة الصـادرة عن سبب خارج عن المتحرك، كـالحجر المرمي إلى فَـوْق والمدحرَج. وهي قـد تكون خارجـة عن الطبع فقط، كجرِّ الحجـر على الأرض. وقد تكون مضادة للطبيعة، كتحـريك الحجر إلى فوق. وقد تكون بالجَذْب. وقد تكون بالـدَّفع. وأمّا الحمل فالحركة فيه عرضية [٢]. والتدوير القسري مركب من جذب ودفع. وقد تكون بسبب تعارض الحركتين، كما في السبيكـة المذابة، فـانّ الجزء المستقر منهـا لغلبة الحر فيصعـده بالإسخـان فإذا عَلا [٣] برد فمال إلى حيِّزه الطبيعي فطلب الهبوط، وإنّما [٤] يشتد عند مقارنة المستقر ولأجل اشتداد القوة عنـد المقارنة ما كان مَنْـع الحجر النازل أضعف [٥] من إشالة المستقـر وإذا حـدث هـذا الميل قـاوم مقتضى التسخين ومـال إلى أسفـل ونحى مستقـره، وقد عـرض لما كـان أسفل مثل مـا عـرض من التصعـد وتلك الأجـزاء متلاصقـة، فحدثت حـركة مستديـرة تكون إستدارتها لا على المستقـر بل فيما بين العلو والمستقر. وأمّا الدَّحرجة فـربما كانت عن سببين خارجيّين. وربما كانت عن ميل طبيعي مع جذب أو دفع، كالكرة التي ترمى من العلو. هذا في الحركة الأينية.

---

١. راجع التـاسـع والـرابع عشر من رابعـة الأوّل مـن الشفـاء (السماع الطبيعي)؛ المعتبر في الحكمـة ٢:١١٢ (الفصل السابع والعشرون)؛ المباحث المشرقية ١ : ٧٤٨؛ كشف المراد: ٢٧٣.

٢. كالراكب على الفرس.

٣. في المباحث: «غلى».

٤. في النسخ: «أيّما»، وما أثبتناه من المباحث.

٥. في المباحث: «أصعب».

وأمّا الكمية فالزيادة في النمو على سبيل القسر، كالعِظَم الكائن بالأورام، والسمن المجتلب. [١] وفي التخلخل كانبساط الهواء الذي في القارورة إذا مُصّت مصاً شديداً. والنقصان كالذبول المَرَضِي. وأمّا الذبول بسبب الشيخوخة فانّه بالقياس إلى طبيعة العالَم طبيعي، وبالقياس إلى ذلك الشخص خارج عن الطبيعي.

وأمّا في الكيف فالاستحالة الطبيعية في الحال والملكة مثل: الصحّة الحاصلة بالبحران. وفي المحسوسات مثل: الماء الحار إذا استحال لطبعه بارداً. والقسرية في الإنفعاليات والإنفعالات، فكتسخن الماء قسراً.

وأمّا في الوضع القسري، فكما يحنّي الخشب المستقيم بالقسر، فإنّه إذا خلى وطبعه من غير كسر أو رَضٍّ رجع إلى الوضع الأوّل.

وأمّا الكون فقد يكون طبيعياً مثل: تكون الجنين والنبات من المني والبذر. وقد يكون قسرياً، كإحداث النار بالقدح.

والفساد قد يكون طبيعياً، كالموت الهرمي. وقد يكون قسرياً كالموت بالقتل بالسم.

## المسألة الخامسة: في سبب الحركة القسرية [٢]

اختلف الناس في سبب هذه الحركة. وضبط الأقوال الممكنة فيه: أنّ الحجر المرمى إلى فوق مثلاً إمّا أن يكون المحرك موجوداً فيه أو خارجاً عنه. والأوّل إمّا أن

---

١. في الشفاء: «المجتلب بالدواء».

٢. راجع الرابع عشر من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي): ٣٢٥؛ المعتبر في الحكمة ١١٢:٢ (الفصل السابع والعشرون)؛ المباحث المشرقية ١: ٧٤٧؛ كشف المراد: ٢٧٣.

يكون باقياً إلى آخر الحركة أو لا يكون، فإن كان غير باقٍ فهو الذي يقال: إنّ المحرك يفعل حركة ثمّ تلك الحركة تولد حركة أُخرى، وهكذا إلى آخر المسافة. وإن كان باقياً فهو الذي يقال: إنّ القاسر أفاد الجسم قوّة بها يتحرك إلى جهة مخصوصة، وتلك القوّة باقية إلى آخر الحركة لكنّها لا تزال تضعف بمصادمات الهواء المخروق إلى أن يصير في الضعف بحيث تغلبها الطبيعة [١] فحينئذٍ يتحرك الجسم إلى أسفل.

والثاني وهو أن يكون المحرّك خارجاً عن المتحرك غير موجود فيه فلا محالة أنّه يكون جسماً، فإمّا أن يكون على سبيل أنّ جسماً قدّامه يجذبه، أو على سبيل أنّ جسماً خلفه يدفعه . فهذه الأربعة هي المذاهب المشهورة:

**الأوّل:** قول من يقول: الهواء المتقدم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرمي بقوة.

**الثاني:** قول من يقول: القاسر يدفع الهواء والمرمي معاً، لكن الهواء ألطف فيندفع أسرع فيجذب معه الجسم الموضوع فيه.

**الثالث:** قول من قال: المحرِّك يفعل حركة وتلك الحركة تولد حركة أُخرى، وهلم جرّاً.

**الرابع:** قول من قال: المحرك يفيد المتحرك قوّة محرّكة إلى جهة مخصوصة، ثمّ إنّ تلك القوّة لا تزال تضعف لمصادمات الهواء المخروق إلى أن تصير مغلوبةً [٢] للطبيعة فتستولي الطبيعة ويعود الجسم إلى حيزه الطبيعي.

و المذهبان الأوّلان [٣] باطلان، لأنّ الحركة الجاذبة والدافعة إن لم تبقيا بعد

---

١. ق:«الطبيعية».

٢. في النسخ:«مغلوباً»، أصلحناها طبقاً للسياق.

٣. وهما الدَّفع والجذب.

مفارقة المحرك القاسر فللحركة القسرية علّة غيرها [١]، وإن بقيتا فالكلام في احتياجهما إلى العلّة كالكلام في نفس الحركة القسرية.

و من قال الهواء للطافته يندفع أسرع فينجذب الجسم المدفوع فيه، فقد أخطأ لوجهين:

**الوجه الأوّل:** أنّ حركة الهواء لو كانت أسرع من حركة السهم كان نفوذُه في الحائط أشد من نفوذ السهم فيه، والتالي باطل بالوجدان. ولأنّ الهواء تدفعُه الأجسام القائمة في وجهها، وأمّا السهم فقد نفذ.

لا يقال : السبب في ذلك النفوذ أنّ الذي يلي نصل السهم قد ضعف والذي يلي فوقه بعدُ على قوته.

لأنّا نقول: يلزم أن يكون السهم أسبق من الهواء، لكن الهواء أسبق منه عندهم. وأيضاً فلو كان السهم أسبق من الهواء لم يكن المنفذ له في الحائط الهواء الذي قدامه وهم لا يقولون بأنّ الهواء الذي خلفه يدفعه، فلعلّ السبب فيه أنّ السهم يجذب الهواء الذي خلفه ثمّ ذلك الهواء المنجذب يدفعه دفعاً أقوى من ذلك الجذب وحينئذٍ يكون المجذوب أشدّ إنجذاباً من الجاذب الملازم،وهو محال.

**الوجه الثاني:** الهواء إنّما يمانع الثقال المحمولة [٢] فيه عن الرسوب بحركة شديدة يصير بها مقاوماً لخرق الثقل، والرياح إذا هبت على أغصان الشجرة هشّمتها مع أنّها [٣] لا تحمل السهم لو وضع فيها، فالهواء الذي ينقل الحجر الكبير إذا كان اجتيازه [٤] بقرب الأجسام الصغار لزم أن يكسرها، ولمّا لم يكن

١. في المباحث : «غيرهما».

٢. في النسخ: «المجموعة»، وما أثبتناه من الشفاء:٣٢٧.

٣. في النسخ: «أنه» ، أصلحناها طبقاً للسياق.

٤. في الشفاء: «اختباره».

كذلك بطل ما قالوه.

وأمّا المذهب القائل بالتوليد فهو باطل، لأنّه يقتضي كون الحركة الثانية معلولة للأولى والعلّة يجب وجودها عند وجود المعلول ولا يمكن اجتماع الحركتين فيلزم أن يكون المعدوم علّة في الموجود، وهو محال.

و إذا بطلت المذاهب الثلاثة بقي الحقّ هو الرابع. وعليه شكّان:

**الأوّل**: القوّة المحركة إلى فوق هي صورة النار فلو وجدت في الحجر هذه القوّة لكانت عرضاً في الجوهر وقد كانت جوهراً في النار فيكون الشيء الواحد عرضاً وجوهراً، وهو محال.

**الثاني**: لوأفاد المحرك قوّة لكان كمال فعلها في الابتداء، والتالي باطل بالوجدان، لأنّ الحركة القسرية تشتد في الوسط، والشرطية ظاهرة.

والأوّل رديّ جداً، لأنّ الميل الصاعد في النار مستند إلى قوّة طبيعية وصورة نوعية هي الصورة النارية وهي جوهر، وأمّا مبدأ الميل الحجر الصاعد فانّها قوّة عرضية مخالفة للصورة النارية ولا يجب أن تكون صورة جوهرية مساوية للصورة النارية، لأنّ الآثار المتساوية يجوز استنادها إلى علل مختلفة، واشتداد الحركة القسرية لا يستلزم اشتداد القوّة التي أفادها القاسر لجواز استناد الشدّة في الوسط إلى سخونة المتحرك المستفادة من مصاكة الهواء على ما تقدّم.

وهنا إشكال صعب وهو: أنّ تلك القوّة المستندة إلى القاسر إمّا أن تضعف بمصادمات الهواء المخروق أو لا تضعف. والأوّل باطل، لما سبق من أنّ الشيء الواحد لا يشتد ويضعف. وأنّه لا معنى للاشتداد والضعف إلاّ تتالي أنواع مختلفة بالماهية، وحينئذٍ يكون الكلام في علّة تلك القوة الجاذبة كالكلام في علّة الحركة

الجاذبة فإن أسندنا حدوثها إلى القوّة السابقة عليها فليجز مثله في الحركة حتى تكون السابقة منها علّة للاحقة، وحينئذٍ يستغنى عن إثبات هذه القوة. وإن أسندناها إلى قوّة أُخرى فهي إن كانت بحيث يتطرق إليها الشدّة والضعف عاد الإشكال الأوّل.

وإن لم يتطرقا إليها، فهذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين في أوّل الدلالة وهو باطل، لأنّها إذا كانت باقية بحالها من غير تطرق ضعف ولا فتور إليها استحال عدمها، ولو كان كذلك لوجب أن يصعد الحجر إلى سطح الفلك وهو محال. وأيضاً القوّة ما دامت غالبة تقتضي الصعود ومتى لم تصير مغلوبة لا ينزل الحجر، وبين الغالبية والمغلوبية لابدّ من حالة متوسطة وهي المعادلة وذلك يقتضي وقوف الحجر. ثمّ حال الوقوف لا تكون مصاكات الهواء المخروق حاصلة فلا يكون سبب الضعف حاصلاً فوجب أن لا تضعف تلك القوّة عن تلك الدرجة فوجب بقاء تلك المعادلة، فوجب أن لا يرجع الحجر.

**وأُجيب عن الأوّل:** بأنّ ذات القوة وإن بقيت كما كانت، لكن الهواء عند التموج ربما تلبّد فصار بحيث لا ينخرق بالسهولة، كالماء إذا حاولنا تفريق اتصاله سريعاً فانّه ربما عُسر ذلك، وحينئذٍ يرجع الحجر.

**وعن الثاني:** بمنع وجوب حصول المعادلة.

وفيه نظر، لجواز أن تكون الحركة الأُولى علّة معدّة للحركة الثانية، والفاعل لها هو المبدأ الفياض، وتلبد الهواء لا سبب له، ثمّ لا موجب لاختصاصه بذلك المكان الذي رجع منه الحجر. والعلم الضروري حاصل بحصول المعادلة بين المتفاعلين على التدريج.

## المسألة السادسة: في بقايا مباحث هذا النوع [1]

الأوّل: ظاهر كلام الشيخ يدلّ على أنّ ماهية العلّة القسرية هو الميل، فإنّه قال: «أصحّ المذاهب مذهب من يرى أنّ المتحرك يستفيد ميلاً من المحرّك». [2]

فإن عنى بالميل نفس المدافعة الحاصلة بالقاسر، فإنّها لا تبقى بعد مفارقته. وإن عنى به علّة المدافعة، فالأمر كما قال.

وتحقيق القول فيه: أنّه قد سبق في الإشكال وما تقدّم عليه امتناع اشتداد الشيء وضعفه. نعم المشتد والمتنقص هو الموضوع في ذلك العرض فالميل الغريب [3] إن لم يضعف بقى حتى يصاكّ الحجر سطح الفلك، وإن ضعف لم تبق ذاته مع الضعف فيعدم الميل الأوّل ويحدث آخر. فتكون هناك ميول متوالية، فإن لم يكن لكلّ واحد منها وجود إلاّ في الآن لزم تتالي الآنات. فإذن لابدّ في كلّ واحد منها أن يبقى زماناً ثمّ يعدم في الآن الذي يوجد فيه الميل المعاقب له، ولا حاجة إلى فرض آنين يعدم في الأوّل منهما الميل الأوّل، ويوجد في الثاني الميل الثاني حتى يلزم السكون بينهما، بل كما أنّ الصورة الكائنة [4] تحدث في آن فساد الصورة الفاسدة، فكذلك هنا.

لكن يبقى الإشكال الصعب في سبب حدوث الميل الثاني. فإن كان الأوّل كان المعدوم مؤثراً في الموجود، كما قال أصحاب التولد [5]، فالأجود أن تثبت قوّة محفوظة الذات في جميع زمان الحركة من غير أن يقع فيها اشتداد ولا تنقّص وتكون

---

١. راجع المباحث المشرقية ١: ٧٤٩؛ شرح حكمة العين: ٤٥٣.

٢. الرابع عشر من رابعة الأول من الشفاء (السماع الطبيعي): ٢٢٦.

٣. في المباحث: «القريب».

٤. ق: «الكائنية».

٥. في المباحث: «التوليد».

الميول متبدلة وتكون القوّة في إعطاء الميول القسرية كالعلّة [1] في إعطاء الميول العرضية.

ثمّ تلك القوّة الباقية القارّة إنّما تكون قوّة إذا كان من شأنها التأثير فإذا بلغ الهواء عند الاندفاع إلى البداية في التلبد والتصلُّب إلى حد لا يقبل تأثير تلك القوّة عدمت القوّة.

**الثاني:** اشتهر عند الحكماء أنّ للفلك طبيعة خامسة [2]، ثمّ نفوا بالدليل الطبيعة عنه، فتأولوا الإطلاق بوجهين:

**الوجه الأوّل:** تلك الحركات ليست مخالفة لمقتضى طبيعة أُخرى لتلك الأجسام، فإنّ مبدأ تلك الحركة وإن لم تكن طبيعية لكنّه شيء غريب عن ذلك الجسم فكأنّه طبيعة.

**الوجه الثاني:** تحريك القوّة إنّما يكون بواسطة الميل على ما عرفت، فمحرّك الحركة الأُولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلاً بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع أن يسمّى طبيعة لأنّه ليس بقسر ولا إرادة ولا أمر حصل من الخارج، ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجهة، ولا هو أيضاً مضاد لمقتضى طبيعة ذلك الجسم فإن سميت هذا طبيعة كان لك أن تقول: إنّ الفلك لا يتحرك بالطبيعة.

**الثالث:** في الحركة التي من تلقاء المتحرك تفسيران: [3]

---

١. في المباحث: «كالطبيعة».

٢. اختلف أصحاب الطبائع في أُصول الأجسام، فمنهم من قال إنّها أربعة: الأرض والماء والنار والهواء ومنهم من قال بجنس خامس وهو الفلك وأنّه طبيعة خامسة غير قابلة للكون والفساد. البغدادي، أُصول الدين: ٥٣ (المسألة الثامنة من الأصل الثاني في تجانس الأجسام). راجع أيضاً الفصل الثاني من الفن الثاني من طبيعيات الشفاء (السماء والعالم).

٣. راجع الرابع عشر من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي): ٣٢٨؛ المباحث المشرقية ١: ٧٤٤.

**التفسير الأوّل:** قيل: إنّها الحركة الصادرة عن مبدأ في جسم المتحرك من شأنه أن يفعل أفعالاً مختلفة. فالنبات على هذا التفسير متحرك من تلقاء نفسه. والفلك ليس كذلك، إذ ليس من شأنه أن يتحرك إلى جهات مختلفة.

و منهم من اشترط فيه أن يكون له مع ذلك أن لا يتحرك. فإن أخذ هنا[١] مطلقاً لم يكن الفلك كذلك، و إن اعتبر أنّه إن شاء أن لا يتحرك لا يتحرك ولا يشترط من شأنه إن شاء أن لا يتحرك دخل فيه الفلك؛ فإنّ الفلك و إن استحال عليه أن لا يشاء الحركة، لكن يصدق عليه أنّه لو لم يشأ الحركة لا توجد.

وقيل: لا يشترط إلاّ كون الحركة صادرة عن الإرادة. فعلى هذا التفسير النبات غير متحرك من تلقاء نفسه. وهذا بحث لفظي لا كثير فائدة فيه.[٢]

**الرابع:**[٣] كلّ جسم لا يكون فيه مبدأ ميل فإن حركته يجب أن تقع لا في زمان؛ لأنّ كلّ جسم ميله إلى مكان أشدّ فتحريكُه عن مكانه أصعب لامتناع أن يكون الشيء مع العائق كَهُوَ لا مَعَ العائق، فلو قدّر جسم لا ميل فيه وتحرك لم تقع حركته في زمان، لأنّا لو حركنا جسماً آخر ذا ميل إلى مكان وقعت حركته في زمان أطول من الأوّل بسبب الميل الذي هو معاوق، فلو قدّرنا جسماً فيه عشر الميل الأوّل وجب أن يكون زمان تلك الحركة عشر زمان الأُولى، لكن زمان حركة عديم الميل أيضاً عشر زمان الأُولى فيتساوى زمانا عديم الميل وواجده. بل لو

---

١. في الشفاء: «هذا».

٢. قال الشيخ: «فقد وقع في أمرها بين أهل النظر تخالف وتشاح، ما كان من حقّ هذا المعنى أن يقع من التفتيش عنه والمناقشة فيه ما وقع بين طبقات أهل النظر. فإنّ معول ذلك على الاسم، فقد جعله بعضهم لمعنى، وبعضهم لمعنى آخر، ولكلّ منهم أن يجعل ما يجعله، وليس لأحد منهم أن يشاح فيه غيره.» ثمّ بعد ذكر الأقوال في تفسيرها قال: «و أنت غير مجبر على اختيار أي الاستعمالات شئت، فإنّه ليس إلاّ مشاجرة في التسمية فقط».

٣. راجع الثاني عشر من رابعة الأوّل من الشفاء(السماع الطبيعي): ٣١٥؛ المباحث المشرقية ١: ٧٤٤.

فرضنا ميلاً يكون نصف عشر الميل الأوّل كان زمان حركته نصف زمان حركة ذي الميل الأوّل، فالحركة مع العائق أسرع منها لا معه، هذا خلف. وإنّما يمكننا أن نقسم الزمان أي قسمة شئنا والمقاومة على أيّ مرتبة أردنا، لما قد ثبت أنّ الزمان يقبل القسمة أبداً وأنّ المراتب القابلة للزيادة والنقصان غير متناهية.

و لمّا بطل ذلك لزم أن تكون حركة عديم الميل لا في زمان، وذلك أيضاً محال.

وأيضاً فكلّ جسم له حيز طبيعي واقتضاؤه لذلك الحيز لقوّة موجودة فيه زائدة على جسميته فإذا أخرج عن ذلك الحيز فتلك القوّة لابدّ وأن تحاول إعادة الجسم إليه، ففي كلّ جسم مبدأ حركة.

وأيضاً المقسور على الحركة المستقيمة والمستديرة يختلف عليه تأثير[١] الأقوى والأضعف من حيث إنّ القوي مطاوع والضعيف معاوق، وليست المعاوقة للجسم بما هو جسم بل بمعنى[٢] فيه يطلب البقاء على حاله من المكان أو الوضع، فكلّ جسم يقبل النقل القسري عن مكانه أو وضعه ففيه مبدأ ميل إليه.

الخامس: في الحركة التي بالعرض.[٣]

اعلم أنّ الشيء الذي لا تتبدل أحواله بل أحوال ما يقارنه، إذا نسب تغيير مقارنه[٤] إليه قيل: إنّه حركة بالعرض.

---

١. ج: +«بأمر» قبل «تأثير»، وهو خطأ.

٢. ق: «المعنى».

٣. راجع الثالث عشر من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي): ٣٢٠؛ المباحث المشرقية ١: ٧٥١؛ شرح المواقف ٦: ٢٤٩.

٤. في المباحث: «مقارنة».

فالمتحرك بالعرض في الأين قد يكون بحال تصحّ عليه الحركة الأينية وقد لا تصحّ.

أمّا الأوّل: فكالجالس في السفينة أو في الصندوق المتحركين.

وأمّا في الوضع: فكالكرة التي تكون في جوف كرة أُخرى كفلك الثوابت وما تحته في المحيط بحيث يمتنع تبدل النسبة التي بينها، فإذا تحركت المحيطة ولم يتبدل الوضع الذي لها بالقياس إلى المحيط لاستمرار تلك النسب وبقائها، ويتبدل الوضع الذي لها بالقياس إلى غير تلك الكرة المحيطة لتبدل المحاذيات التي كانت لها إلى تلك الأشياء.

وأمّا المتحرك بالعرض الذي ليس من شأنه أن يتحرك فهو مثل الصور والأعراض الحالّة في الجسم، فإنّها تكون مختصة بالأحياز تبعاً لاختصاص الجسم بها وتصحّ الإشارة إليها تبعاً للإشارة إلى الجسم، فإذا تحرك الجسم وتبدلت الجهة المصابة [1] بالإشارة تبدلت الإشارة أيضاً إلى تلك الأعراض، فيقال عند ذلك: إنّها تحركت، والمتحرك في الحقيقة هو الجسم.

وأمّا الشيء الذي لا يكون جسماً ولا حالاً في الجسم كالنفس مع البدن فيستحيل أن يقال: إنّه متحرك بالعرض بحركة البدن.

و إذا عرفت ذلك في المكانية والوضعية فاعرِفْه في باقي الحركات، فانّه قد يقال للشيء: إنّه يسوّد بالعرض، إذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسم آخر يقارنه وإن كان هو هو بالذات لكن يغايره بالاعتبار، كقولنا: البناء أسود، فانّ موضوع السواد ليس البناء ولا الجسم مع وصف البنائية، بل نفس الجوهر. وقد يقال لموضوع الموضوع أيضاً مثل: أنّ الجسم موضوع للسطح والسطح للّون، فاتصاف الجسم بالسواد يكون بالعرض.

---

١. ق: «المضافة».

وأمّا الحركة في الكم فلم يعتبر فيها هذا الاعتبار.

و فيه نظر، فانّه قد يقال: قد تحرك السواد وزاد مقداره، ولا مقدار له إلاّ بالعرض، كما يقال: تحرك في أينه ولا أين له.

السادس:[1] ظن بعض القدماء من الحكماء أنّ التحريك عبارة عن نسبة الحركة إلى الفاعل، والتحرك عبارة عن نسبتها إلى المنفعل، وهو باطل؛ لأنّ نسبتها إلى الشيء وصف لها لغيرها والتحريك وصف الفاعل. فإذن التحريك نسبة للفاعل إلى الحركة، والتحرك نسبة المنفعل [2] إليها وإن كانت نسبتهما إليها لا تنفك من نسبتها إليهما.

و اختلاف هذه المباحث لفظية لا يعجبني. لكن يجب أن يعلم أنّ هنا أُموراً ثلاثة: حركة، وجسم تحل فيه الحركة، وقوّة تصدر عنها تلك الحركة، ولكلّ واحد من الجسم والمحرّك نسبة إلى الحركة، ولها نسبتان إليهما.

السابع: في أحوال العلل المحركة [3]

أقسام المحرّك قد عرفت أنها ثلاثة: الطبيعة والإرادة والقسر. هذا في المتحرك بالذات. وأمّا المتحرك بالعرض فإنّه مغاير لها لكنّه تابع لأحدها. وكلّ واحد من هذه الأربعة قد تكون أسبابها بالذات وقد تكون بالعرض. وأيضاً إمّا قريبة، أو بعيدة. وأيضاً إمّا كلّية، أوجزئية. وأيضاً إمّا عامة أو خاصة. وأيضاً إمّا بالقوّة، أو بالفعل. وأيضاً إمّا بسيطة و إمّا مركّبة.

و المحرّك بالذات إمّا أن يكون بواسطة أو لا بواسطة، والواسطة إمّا أن تكون متحركة من تلقاء نفسها أو لا تكون. فإن لم تكن فإمّا أن تتصل با لمحرك كيد

---

١. راجع المباحث المشرقية ١: ٧٥٢.

٢. في المباحث: «للمنفعل».

٣. راجع الخامس عشر من رابعة الأوّل من الشفاء (السماع الطبيعي): ٣٢٩؛ المعتبر في الحكمة ٢: ١١٥؛ المباحث المشرقية ١: ٧٥٢.

الإنسان وتسمى أداة، أو لا تتصل به وتسمى آلة. وربما لم يميز في الاستعمال بين مفهومي اللفظين. وإن كانت الواسطة تتحرك من تلقاء نفسها ثمّ يكون لها محرك فالأولى أن يكون ذلك المحرك غاية لها كالمحبوب، أو ضد الغاية كالمخوف والمهروب.

وأيضاً فالمحركات إمّا أن تكون متحركة أو لا. [فإن كانت متحركة] فلابدّ من الانتهاء إلى ما لا يكون متحركاً لاستحالة الدور والتسلسل.

والشيء الذي هو أوّل المحركات المتحركة [1] يجب الكلام فيه، فنقول: كلّ متحرك فلابدّ فيه من قوّة تكون مبدأً قريباً لتلك الحركة، لامتناع إسناد الحركة الخاصة إلى نفس الجسمية المشتركة؛ وإلى أمر خارج، لأنّ ذلك الخارج إن كان جسماً كان لأوّل المحركات المتحركة جسم آخر يحركه فلا يكون هو الأوّل بل الذي يحركه، وإن كان ذلك المحرّك الخارجي مجرّداً لم يتخصص هو بقبول تلك الحركة عن ذلك المجرّد إلاّ إذا تميَّز عن سائر الأجسام بخصوصية، لأنّ نسبة المجرد إلى جميع الأجسام بالسوية، وتلك الخصوصية هي المبدأ القريب لتلك الحركة، ويكون المفارق هو المبدأ البعيد. فالحركة بهذا المعنى دلّت على وجود المفارق.

**الثامن: في التناسب بين المحرّكات والمتحرّكات [2]**

لنفرض محركاًو متحركاً ومسافة وزماناً ولنفرض المحرك على أنّه مبدأ حركة طبيعية وعلى أنّه مبدأ جَذْب أو دَفْع أو حامل [3]، فإذا حرك محرك مّا متحركاً في

---

١. ق:«المتحركية».

٢. راجع أرسطوطاليس، الطبيعة٢:٧٤٦(التعليم الثاني ـ المحرك مع المتحرك)؛ الخامس عشر من رابعة الأوّل من الشفاء(السماع الطبيعي):٣٣١؛ المعتبر في الحكمة٢: ١١٦(وأمّا المناسبات بين المحركات والمتحركات)؛ المباحث المشرقية١: ٧٥٣.

٣. قال أرسطوطاليس:«إنّ الحركات عن الغير أربع: دفع، وجذب، وحمل، ودوران؛ لأنّ الحركات الأُخر كلّها قد يلزم أن ترجع إلى هذه، فمن الدفع السَّوْق، ومنه الزَّجّ...»، ثمّ عرّف هذه الأقسام في الطبيعة٢:٧٤٦.

مسافـة زمانـاً مّا ثـمّ قسم ذلك المحـرك بنصفين فلننظر هل نصـف المحرك يحرك المتحرك بعينه في ذلك الزمان نصف تلك الحركة أو أقل أو أكثر؟

فنقول: قـد ذهب بعض النـاس إلى أنّ التنصيف يؤدي بـا لمحرك إلى أن لا يحرك وبا لمتحـرك إلى أن لا يتحرك، فحينئذٍ لا ننظـر إلى هذه المناسبـات، لكن قد ظهر بطلان ذلك فصحّ النظر في هذا التناسب، فنقول:

أمّا أوّلاً: فإنّ من المحركات ما إذا نُصّف لم تبق قوته ثابتة كالحيوان.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ذلك لو كـان ممكناً فإنّه لا يجب أن لا يكون نصف المحرك قوياً على شيءمن التحريك كالحجر العظيم الـذي يحتاج في حركته مقدار فرسخ إلى مائة نفسٍ فانّه لا يلزم أن يقدر الخمسون على نقله شيئاً مّا، نعم يجب أن يكون لكلّ واحـد مـن تلك الأشخـاص أثر في الإعـداد للحـركـة، كالنقـرة الحادثـة في الصخرة عن مائة قطـرةٍ فانّه لا يجب أن يكون لكلّ قطرة أثر في النقـرة بل يؤثر في إعداد الصخـرة لأن تأخذ الصلابـة التي فيها في الضعف، فإذا تكـامل الضعف بسبب القطرات حصلت النقرة من القطرة الأخيرة.

وإذا فرضنـا التنصيف في المتحـرك، فالمشهـور أنّ المحرك [1] يحرك نصـف المتحرك في ذلك الزمـان ضعف المسافة، أو يحركه في تلك المسـافة في نصف ذلك الزمان. والتحقيق يأباه.

أمّـا في المحرك الطبيعـي فإنّـه متى ينصـف المحرك وجـب تنصيف القـوّة المحركة، لأنّ قوّة نصف الجسم نصف قوّة كلّ الجسم.

وأمّا في الحامل فيجوز أن لا تبقـى قوّته بأن تقطع نصف تلك المسـافة عند كونه فارغاً فضلاً عمّا إذا كان معه نصف المحمول.

١. في النسخ: «المتحرك»، وما أثبتناه من المباحث.

وأمّا الدافع الرامي [١] فربما عرض أنّه يفعل في الأثقل أقوى ممّا يفعل في الأخف فيفعل في الضعف أشدّ ممّا يفعل في النصف، كالريشة والحجر الصغير، فلا تبقى تلك النسبة محفوظة، لأنّ المرمي لا تتشابه السرعة والبطء في حدوده بل المتأخر منه أبطأ. ويقال: الوسط منه أقوى، فلا تكون هذه النسبة محفوظة.

وكذا الجاذب، فإنّ الجاذب إمّا أن يجذب بالجر للمجذوب أو يجذب بالقوة التي فيه ولتلك القوة حدّ ينتهي إليه تأثيرها في المجذوب، فما خرج منه لا يلزم أن يؤثر فيه فلا يلزم أن يكون الأصغر أسهل انجذاباً من المكان الأبعد.

و إن فرضنا التنْصيف في الزمان، فالمشهور أنّ ذلك المحرِّك يحرك ذلك المتحرك في نصف ذلك الزمان نصف تلك المسافة. وليس بلازم، فإنّه لا يلزم أن يتساوى المقطوع في نصف [٢] زمان الرمي لا في القسري ولا في الطبيعي لما علمت من اختلاف الحركة في السرعة والبطء.

وأمّا المحرِّك في نصف المسافة، فالمشهور والحقّ على قياس ما تقدم.

وأمّا اعتبار نصف المحرك مع نصف المتحرك، فالمشهور حفظ النسبة. لكنّا بيّنا أنّ المحرك يحتمل أن لا يقبل التنصيف، وبتقدير احتماله لذلك فيحتمل أن يكون تحريك النصف للنصف أبطأ من تحريك الكلّ بأن تزيد القوة بسبب من أسباب اشتدادها.

أمّا نصف المحرك في نصف الزمان، فالمشهور حفظ النسبة. وقد عرفت ما فيه.

١. وقبلها في الشفاء: «و أمّا الدافع اللازم فحكمه حكم الحامل.» الشفاء: ٣٣٢.

٢. في الشفاء: «نصفي».

وكذا القول في نصف المحرك في نصف المسافة.

وتعلم من التنصيف حال التضعيف.

وقد يقع اعتبار هذه المناسبات في المحرك والمتحرك والحركة والمسافة والزمان من حيث هي متناهية وغير متناهية أي هذه [١] إذا تناهى تناهى الآخر، لأنّ هذه الخمسة متطابقة متقابلة ولو كان واحد منها متناهياً والآخر غير متناه انتفى التقابل.

**خاتمة:** تشتمل على بقايا مباحث الزمان. [٢]

**الأوّل:** قد عرفت الخلاف في ماهية الزمان [٣]، وأنّ بعضهم جعله واجباً

١. ق: «إذا قصده» بدل «أي هذه»، والصحيح ما أثبتناه من ج.

٢. انظر مباحث الزمان في هذه القائمة ،وهي في الحقيقة ببليوجرافيا الزمان، أفلاطون المحاورات الكاملة، ج٢، محاورة بارمينيدس؛ أرسطو، الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: الدكتور بدوي١ :٤٠٤؛ الكندي، رسائل الكندي الفلسفية١ :٧٣؛ مارتن مكدرموت، نظريات الشيخ المفيد:٢٦٩؛ العاشر من ثانية الأوّل من الشفاء(السماع الطبيعي):١٤٨؛ طبيعيات النجاة:١٤٣(القول في الزمان)؛ شرح الإشارات٣ :٨٢؛ ابن سينا، رسالة الحدود؛ ابن سينا، عيون الحكمة:٢٦(الفصل الثامن : في الزمان)؛ الغزالي، معيار العلم: ٣٠٣؛ الكندي، الخوارزمي، الحدود الفلسفية:٢١١؛ الآمدي، المبين: ٣٤٩؛ المباحث المشرقية١ :٧٥٥؛ المطالب العالية٥: ١٠٧ـ ١٠٩؛ العلاّمة الحلي، إيضاح المقاصد (شرح حكمة العين): ٢٩٥؛ شرح المواقف٥: ١٠٢؛ شرح المقاصد٢ :١٨٧؛ الأسفار الأربعة ٣ :١٤١؛ الفصل في الملل والأهواء والنحل١ : ٧٩؛ الجرجاني، التعريفات:١٥٢؛ أبو البقاء، الكليات ٣ :٤٠٥؛ د. ماجد فخري، أرسطو: ٤٨؛د. محمد عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا:٢٣٢؛ د. الآلوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم؛ د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي ١ :٦٣٦؛ معجم لالاند (الفرنسي) النقدي والتقني للفلسفة:١١١٠ـ ١١١٤؛ د. جج، مشكلة الزمان والمكان؛ د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة١ : ٤٧٧؛ د. محمد علي الجندي، اشكالية الزمان في فلسفة الكندي.

٣. في المجلد الأوّل، ص ٣٢٩(البحث الخامس: في ماهية الزمان).

لذاته[١]، لأنّ الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته محال، لأنّا لو فرضنا عدمه لكان عدمه بعد وجوده وتلك بعدية زمانية فيكون موجوداً عندما فرض معدوماً ففرض عدمه يوجب لذاته وجوده وهو محال فقد لزم من فرض عدمه لذاته المحال.

بل الموجود الذي يجب وجوده غير الزمان لو أردنا بيان امتناع عدمه احتجنا فيه إلى برهان منفصل، والزمان لو طلبنا بيان امتناع عدمه كفى في بيانه مجرّد تصور حقيقته وحقيقة العدم، لأنّ الزمان لا يعقل عدمه إلاّ إذا عقل حصول عدمه بعد وجوده وتلك البعدية لا تقدَّر إلاّ بالزمان. فعدم الزمان لذاته يوجب وجود الزمان لتتحقق بسببه بعدية العدم، فثبت أنّ تجويز العدم على الزمان متناقض في نفسه، وأمّا تجويز العدم على سائر الأمور التي تفرض واجبة فانّه وإن كان محالاً إلاّ أنّه غير متناقض، فإذا كان الذي يلزم من فرض عدمه محال واجباً وإن لم يلزم التناقض من فرض عدمه فالزمان الذي يلزم المحال من فرض عدمه ويلزم التناقض أولى بالوجوب.

و إذا كان واجباً لذاته فهو جوهر قائم بنفسه غني عن الموضوع. ثمّ إن حصلت فيه الحركة ووجدت[٢] لأجزائها إليه نسبة سمى زماناً وإن لم توجد الحركة فيه فهو الدَّهْر.

**والجواب:** استحالة عدم الزمان بعد وجوده لا يستلزم وجوبه الذاتي، بل إنّما يستلزم الوجوب الذاتي استحالة عدمه مطلقاً، لكن الزمان ليس كذلك بل استحالة عدمه مشروطة بسبق وجوده بحيث تتحقق البعدية المتوقفة على الزمان. فالغلط نشأ لهؤلاء القوم من باب إغفال توابع الحمل. على أنّا نمنع توقف البعدية

---

١. أسند الشيخ ابن سينا هذا الرأي إلى بعض القدماء وأجاب عنه، كما في إيضاح المقاصد للمصنف: ٢٩٧.

٢. في النسخ: «وجد».

والقبلية على الزمان [١]، وإلاّ لزم أن يكون للزمان زمان آخر على ما سبق تقريره.

ولأنّ الزمان لا يعقل وجوبه، لأنّه متقضٍ [٢] لذاته وإلاّ لكان الشيء الحادث الآن قد حدث في زمان الطوفان فلا يكون شيء قبل شيء، والحس يدفع ذلك. وأيضاً يبطل وجود الزمان، لأنّهم إنّما أثبتوه باعتبار تحقّق قبلية بعض الأشياء وبعدية البعض. وإذا كان متقضياً استحال أن يكون واجباً لذاته، لأنّ الواجب لذاته لا يصحّ عليه العدم فضلاً عن أن تكون ذاته تقتضي السيلان وعدم الاستقرار.

وبعضهم قال: إنّه نفس الفلك [٣]، لأنّ كلّ شيء في الزمان وكلّ شيء في الفلك. وهو عقيم، مع كذب الكبرى فانّ الفلك شيء وليس في الفلك.

ومنهم من جعله نفس الحركة لوجهين: [٤]

**الوجه الأوّل:** الزمان يشتمل على الماضي والمستقبل والحركة كذلك.

**الوجه الثاني:** من لا يحس بالحركة لا يحس بالزمان كما في حقّ أصحاب الكهف [٥] والمتمادي في اللهو والبطر يستقصر الزمان لانمحاء الحركة عن ذهنه، وبالعكس المغتم والمنتظر يستطيلان الزمان لبقاء أثر الحركة في ذهنه.

**والجواب [٦] عن الأوّل:** أنّه قياس عقيم، فإنّ الموجبتين في الشكل الثاني لا

---

١. كما في المطالب العالية ٥: ١١.

٢. ق: «مقضي»، وفي المباحث: «منقضٍ».

٣. راجع العاشر من المقالة الثانية من طبيعيات الشفاء (السماع الطبيعي)؛ المطالب العالية ٥: ٥١.

٤. انظر الوجهين في الشفاء؛ المعتبر في الحكمة ٢: ٧٣.

٥. فإنّهم لمّا لم يشعروا بالحركات التي بين آن ابتداء لقائهم أنفسهم للاستراحة بالنوم، وآن انتباههم لم يعلموا أنهم زادوا على يوم واحد، فقد حكى المعلم الأوّل أيضاً أنّ قوماً من المتألهين عرض لهم شبيه بذلك ويدل التاريخ على أنّهم كانوا قبل أصحاب الكهف. راجع الشفاء.

٦. انظر الجواب على الوجهين في الشفاء؛ المعتبر في الحكمة؛ المطالب العالية ٥: ٢٦.

تنتجان، فإنّ اشتراك المختلفات في لازم واحد جائز.

**والجواب عن الثاني:** أنّه لا يلزم من ملازمة الحركة والزمان في بعض المواضع اتحادهما في الماهية، بل يمكن الفرق بينهما من وجوه:

**الأوّل:** الحركتان المختلفتان قد تتحدان في الزمان وما به الاختلاف غير ما به الاتحاد.

**الثاني:** توصف الحركة بما لا يوصف به الزمان.

**الثالث:** يصحّ انقسام الزمان إلى الساعات والأيام وغيرها بخلاف الحركة، إلّا على جهة المظروفية.

**الرابع:** يؤخذ الزمّان جزءاً من حمل أنواع الحركة فيقال: الحركة السريعة هي التي تقطع المسافة في زمان أقصر، والبطيئة في زمان أطول، والحركة لا تصلح لذلك.

**الثاني:** أنّا فيما سلف [1] قد ذكرنا احتجاج مثبتي الزمان بإمكان فرض حركتين اتفقتا سرعة وبطأً وأخذاً وتركاً، ثمّ فرض ثالثة بطيئة مع إحداهما اتّفقتا أخذاً وتركاً، وفرض رابعة مساوية للأُخرى سرعة وبطأً أو تركاً لا أخذاً، فانّه يحصل إمكان قابل للقلة والكثرة والانقسام، فيكون كماً.

و بأنّ [2] القبلية والبعدية مغايرتان للوجود والعدم وليست القبلية عدماً ولا البعدية، لأنّهما نقيض اللا قبلية واللا بعدية التي هي عدم محض ونقيض العدم ثبوت، ولا اعتباراً عقلياً كفرض الخمسة زوجاً، بل هما موجودان خارجاً،

---

١. في المجلد الأوّل، ص ٣٤١. راجع أيضاً طبيعيات النجاة (القول في الزمان)؛ المباحث المشرقية١ :٧٦٨.

٢. وهذا هو الاحتجاج الثاني لمثبتي الزمان.

وليستا قائمتين بذاتيهما لأنّهما من النسب والإضافات، وليس كلّ شيء يقبل هذه النسبة، فانّ الأب من حيث هو جوهر ليس قبل الابن فلابدّ من شيء يلحقه لذاته القبلية والبعدية، وليس قاراً فهو متقض، أمّا الحركة وهو محال، لأنّ الحركة قبل كالحركة بعد. فهناك أمر غيرها وهو الزمان.

**وأبطلنا الأوّل** [١]: بأنّ المراد بالمعية الاتفاق زماناً فيتوقف ثبوتها على ثبوت الزمان، ويدور.

وإثبات السرعة والبطء يتوقف على ثبوت الزمان، فيدور.

و بأنّهم لمّا حاولوا الجواب عن قول من يقول: الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان والقابل لهما له بداية فللزمان الماضي بداية. أجابوا بأنّ الزمان الماضي غير موجود بمجموعه في وقت من الأوقات وما لا يكون موجوداً لا يصحّ الحكم عليه بالزيادة والنقصان. فإذا كنتم تمنعون من صحّة الحكم بالزيادة والنقصان على هذا الإمكان عند محاولة [٢] الخصوم بيان تناهيه فكيف تحكمون عليها الآن بقبول الزيادة والنقصان عند محاولة إثباته، وهذا عين التناقض؟

واعترض [٣] على الأوّلين بأنّا نقول: العلم بأصل وجود الزمان ضروري، والمطلوب بالبرهان ليس كونه موجوداً بل المطلوب حقيقته المخصوصة وهو كونه مقداراً للحركة، وكذا [٤] قال الشيخ في «النجاة» [٥] إذا كان يوجد في هذا الإمكان زيادة ونقصان يتعينان وجب أن يكون هذا الإمكان ذا مقدار يطابق الحركة.

---

١. بشكوك ثلاثة، فراجع.

٢. ق: «مجادلة».

٣. انظر الاعتراضات وهي الجواب على الشكوك الثلاثة في المباحث المشرقية١: ٧٦٩ـ٧٧١.

٤. في المباحث: «و لذلك».

٥. طبيعيات النجاة: ١٤٣ـ١٤٤ (القول في الزمان).

فالشيخ لم يستنتج من قبول هذا الإمكان للزيادة والنقصان كونه أمراً وجودياً، بل استنتج منه كونه مقداراً مطابقاً للحركة. فظهر أنّه ليس الغرض من هذا البرهان إثبات أصل وجود الزمان بل تحقيق ماهيته.

وإذا عرفت هذا فنقول: العلم بابتداء الحركة وانتهائها و كونها سريعة وبطيئة يكفي فيه العلم بوجود الزمان، والعلم بوجود الزمان أوّلي بديهيٌّ، والذي يبتنى تحقيقه على هذه الأُمور هو تحقيق ماهية الزمان لا تحقيق وجوده.

وأمّا الثالث فنقول: لا يلزم من أن يكون المجموع الذي ليس لأجزائه وجود أن لا يكون قابلاً للزيادة والنقصان، فإنّا نعلم أنّ الحركة من أوّل المسافة إلى آخرها أكثر منها إلى نصف المسافة مع أنّه لا وجود لمجموع أجزاء الحركة، فكذا هنا.

بقي أن يقال: إذا كان الأمر كذلك فليحكم بأنّ صحّة الحكم على الشيء بالزيادة والنقصان لا تتوقف على كونه موجوداً، وذلك ممّا يقدح في أُصولهم.

ثمّ قالوا: هذا الإمكان منقسم وكل منقسم فإمّا مقدار أو ذو مقدار فهذا الزمان[1] لا يعرى عن المقدار، وليس هذا المقدار نفس السرعة والبطء، لمساواة الحركة من أول المسافة إلى آخرها نصف تلك الحركة في السرعة والبطء ومخالفتها لها في المقدار. فإذن مقدار الحركة زائد على سرعتها وبطئها، وهذا المقدار ليس مقدار المسافة، لأنّ المتحركات قد تتحد في مقدار المسافة وتختلف في مقدار هذا الإمكان، فانّ الذي يقطعه السريع مثلاً في نصف ساعة يقطعه البطيء في ساعة، وقد تتحد المتحركات في هذا الإمكان وتختلف في مقدار المسافة، مثل أنّ المسافة[2] الواحدة إذا قطع السريع فيها فرسخاً قطع البطيء فيها رَمْية سهم،

---

١. في المباحث: «الإمكان».

٢. في المباحث: «الساعة».

وليس أيضاً هو مقدار المتحرك.

قال الشيخ في «النجاة»: هذا المقدار لو كان مقداراً للمادة لكان بزيادته زيادة المادة، ولو كان كذلك لكان كلّ ما هو أسرع أكبر وأعظم. [١]

وليس بجيد، لأنّ هذا المقدار في الأسرع ليس أعظم ممّا في الأبطأ حتى يلزم أن يكون الأسرع أعظم، بل هو في الأسرع أقلّ ممّا في الأبطأ، لأنّ الأسرع هو الذي يقطع المسافة في زمان أقل. بل الواجب أن يقال: لو كان مقداراً للمادة لوجب أن تزداد المادة بزيادته فيكون الأبطأ أعظم لأنّ هذا المقدار في الأبطأ أكثر. فإذن هذا المقدار مغاير لمقدار المسافة ولمقدار المتحرك، وهذا المقدار ليس أمراً قائماً بنفسه لأنّه متقض فهو في موضوع، فإمّا أن يكون مقداراً للموضوع أو لهيئة فيه. والأوّل باطل وإلاّ لزاد الموضوع بزيادته وانتقص بانتقاصه. فهو مقدار لهيئة فيه؛ وليست قارة، لأنّ مقدار القار يجب أن يكون قاراً، فهو مقدار لهيئة غير قارة هي الحركة. [٢]

والاعتراض: دعوى الضرورة على إثبات الزمان باطلة، خصوصاً وقد دلت البراهين القطعية على نفيه في الأعيان، وأنّ وجوده يستلزم أحد المحاذير الثلاثة عندهم: إمّا تتالي الآنات، أو اتصال المعدوم بالموجود، أو كون غير القار الذات قار الذات.

سلّمنا، لكن الحكم بالزيادة والنقصان إنّما هو على أمر فرضي ذهني كما قلنا في الخلاء. ثمّ يعارض بنفس الزمان، فإنّ بين ابتداء كلّ زمان وانتهائه إمكاناً يتسع لميل ذلك المقدار أو لا يتسع لما هو أعظم منه ولا يمتلي لما هو أصغر منه وإمكاناً آخر أقلّ منه لا يتسع لذلك الزمان ولا لما هو أعظم منه ويمتلي ببعضه،

---

١. طبيعيات النجاة (القول في الزمان).

٢. راجع المطالب العالية ٥:٦٦.

وإذا كان كذلك لزم أن يكون للزمان زمـان، فإن جعلوا ذلك من الأُمور الاعتبارية فليقولوا بمثله في الحركة.

ثمّ نقول: الإمكـان أمر ذهني واعتبار عقلي كيف يعقل فيـه قبول التفاوت والزيـادة والنقصان والقسمـة؟ ولو كـان أمراً وجـودياً لم تعقـل فيه كميـة وزيادة ونقصان و قسمة، والكثرة والنقصان في الحركة إنّما المرجع بهما [1] إلى أمر ذهني هو الحركة بمعنـى القطع، ولا يمكن أن يـرجع إلى الحركة بمعنـى التوسط، لأنّها آنيـة عندهم لا تعقل فيها قلّة ولا كثرة.

وأبطلنا الثاني: بمنع كـون القبليـة والبعـديـة ثبـوتيين. والتنـاقـض وارد في الامتناع. [2] ولو كانتا وجـوديتين لوجدتا معاً لأنّهما إضافيان، ويـوجد معروضاهما معاً فالقبل مع هذا خلف. ولأنّ القبلية لو كـانت موجودة لكانت لها قبلية أُخرى ويتسلسل. ولأنّـه يستلزم أن يكون للـزمان زمـان لتقدم بعض أجـزائه على بعض وليس لـذاته، وإلاّ لزم تتـالي الآنات ووجـود ما لا يتجـزأ بالفعل وتـرجيح بعض الأجزاء بالتقدم من غير أولويـة. ولأنّه ليس تقدم بعض الأجزاء على البعض مجرد التقدم الـذاتي الذي بين العلّـة والمعلول، لأنّ هنـاك المتقدم حـاصل مع المتـأخر وليس الأمر هنا كذلك، بل التقدم الذي هنـا كتقدم الحركة السابقة على اللاحقة. فإن كان هذا النـوع لا يتقرر إلاّ مع الزمان وجب أن يكون للـزمان زمان، وإلاّ جاز مثله في سائر الأشياء.

الثالث: في أنّ للزمان بداية.

اتّفق القـائلون بـالحدوث من المليين وغيرهم من قـدماء الحكماء عليـه [3]،

---

١. ج: «لها».

٢. راجع المطالب العالية ٥: ٤٢.

٣. في النسخ: «إليه».

ومنع منه أرسطو وغيره من القائلين بالقدم.[١]

لنا وجوه:[٢]

**الوجه الأوّل:** المؤثر في العالم مختار، وكلّ فاعل مختار فانّه متقدم على جميع أفعاله، وكلّ ما تقدمه غيره فله أوّل فلكل الحوادث أوّل.

**الوجه الثاني:** كلّ واحد من الحوادث مسبوق بعدم لا أوّل له فمجموع العدمات أزلية فلو وجد معها شيء من الحوادث يساوي السابق والمسبوق.

**الوجه الثالث:** الحوادث الماضية تتطرق إليها الزيادة والنقصان، لأنّها من زمان الطوفان إلى الأزل جملة[٣] ومن زماننا إلى الأزل أكثر. ولأنّها إمّا زوج أو فرد

---

١. منهم أبو العلاء المعري، فانّه يرى أنّ الزمان أزلي أبدي، ويقف في صف الفلاسفة المسلمين الذين كانوا يؤمنون بقدم الزمان وقدم العالم، ويعارض المتكلمين عموماً رأيهم في حدوث الزمان وتناهيه، يقول:

| | |
|---|---|
| يقولون إنّ الدهر قد حان موته | ولم يبق في الأيام غير ذماء |
| فقد كذبوا ما يعرفون انقضاءه | فلا تسمعوا من كاذب الزعماء |

أمّا أزلية الزمان فيشير إليها في مواضع كثيرة منها:

| | |
|---|---|
| خالق لا يشك فيه حكيم | و زمان على الأنام تقادم |
| جائز أن يكون (آدم) هذا | قبله (آدم) على إثر (آدم) |
| و لو طار جبرئيل بقية عمره | عن الدهر ما اسطاع الخروج من الدهر |
| قدم الزمان وعمره إن قسته | فلديه أعمار النسور قصار |
| تقادم عمر الدهر حتى كأنّما | نجوم الليالي شيب هذى الغياهب |

راجع المعري، اللزوميات 100/87:1,278/157:2,47/22:1.نقلاً عن إبراهيم العاتي، الزمان في الفكر الإسلامي: 148-149.

٢. راجع المباحث المشرقية١ :٧٧٨؛ المطالب العالية٥ :٩٩(الفصل العاشر في أنّ الزمان محدث أو قديم)؛ إيضاح المقاصد (شرح حكمة العين) للعلامة: ٣٠٠.

٣. كذا.

وكلّ واحـد منهما أنقص من العـدد الذي فـوقـه. ولأنّه عَـودات القمر أكثـر من عَـودات زحل والمشتري. ولأنّ الدَّورات الماضيـة لو كـانت غير متنـاهية لكـانت الأبدان البشريـة الماضية غير متنـاهية فالنفـوس البشرية غير متنـاهية لاستحـالة التناسـخ، فالنفـوس البشرية في زمـاننا غير متنـاهية لـوجوب بقـاء النفس، لكن عددها قابل للزيادة والنقصان، فانّ النفوس التي كانت في زمان الطوفان أقلّ من النفوس التي في زمـاننا، وكلّ قـابل للزيادة والنقصـان متناه بالضرورة، فـالنفوس البشرية متناهية فالأبدان متناهية فالحركات والمتحركات متناهية فكلّ العالم متناه.

الوجه الرابع: لـو كانـت الحوادث غير متناهيـة لتـوقّف حـدوث الحادث اليومي على انقضاء مـا لا نهاية له، وما يتوقف على انقضاء مـا لا نهاية له استحال وجوده، فكان يلزم استحالة وجود اليوم، فلما وجد علمنا تناهي الحوادث.

الوجه الخامس: كلّ واحد من الحوادث له أوّل فللكل أوّل، كما أنّ كلّ واحد من الزنج لمّا كان أسود كان الكل أسود.

الوجه السادس: الحوادث الماضية قـد انتهت إلينا فلـو كانت غير متنـاهية لكان ما لا نهاية له متناهياً.

الوجه السابع: إمّا أن يوجد في الأزل شيء من الحوادث أو لا. والأوّل محال، لأنّ الحادث مسبوق بالعـدم والأزل غير مسبوق به. والثاني هو المطلـوب، لأنّا قد أشرنا إلى حالة ما كان شيء من الحوادث هناك موجوداً.

الوجه الثامن: الأُمور الماضية قد دخلت في الوجود وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود وما حصره الوجود كان متناهياً، فالحوادث الماضية متناهية.

الوجه التاسع: كلّ واحد مـن الحوادث مسبوق بعدم لا أوّل له فإذا فـرضنا جسماً قديماً وفرضنا حوادث لا أوّل لها لزم أن لا يكون ذلك الجسم متقدماً لا على وجود تلـك الحوادث ولا على عدمهـا، ومحال أن يكون الشيء لا يتقـدم أُموراً ولا

يتقدم ما هو سابق على كلّ واحد من تلك الأُمور، لأنّه يصير حكم السابق والمسبوق في السبق والتقدم حكماً واحداً.

اعترض الأوائل [١] على الأوّل: بمنع الصغرى.

وعلى الثاني: بأنّ الأزل عدمي.

وعلى الثالث: بأنّ المحكوم عليه بالزيادة والنقصان: إمّا كل الحوادث، وهو محال؛ لأنّ الكل من حيث هو كل غير موجود في الخارج ولا في الذهن [٢]، فيمتنع وصفه بالزيادة والنقصان الثبوتيين. [٣]

أو كلّ واحد، ولا نزاع فيه.

وأيضاً إذا كان الشيء متناهياً من جانب وغير متناه من آخر فإذا ضم إلى الجانب المتناهي شيء حتى ازداد هذا الجانب فالزيادة إنّما حصلت في الجانب المتناهي لا في الجانب الآخر فلا يصير الجانب الآخر متناهياً. إلاّ أن يقال: إنّا نفرض في الذهن انطباق الجانب المتناهي من الزائد على الناقص المتناهي فلابدّ و أن يظهر التفاوت من الجانب الآخر. لكن لا يصحّ تطبيق طرفَ الزائد على طرف الناقص إلاّ بوقوع فضلة عددية في الزائد، ومع ذلك فمن المحتمل أن يمتد الزائد مع الناقص أبداً من غير أن ينقطع الناقص، بل يبقى أبداً مع الزائد من تلك الفضلة العددية. [٤]

وأيضاً يعارض بصحّة حدوث الحوادث من الأزل إلى الطوفان، فانّها

---

١. انظر الاعتراضات في المباحث المشرقية١ :٧٧٩ـ٧٨٢.

٢. على ما بيّناه في باب اللا نهاية. المباحث:٧٧٩.

٣. لما بيّنا في باب الوجود أنّ ما لا يكون ثابتاً في نفسه لا يمكن أن يكون موصوفاً بالأوصاف الثبوتية. المباحث:٧٨٠.

٤. وتمام تقرير ذلك قد مضى في باب تناهي الأجسام. المباحث:٧٨٠.

أقلّ من صحّتها من الأزل إلى الآن مع أنّه لا يلزم تناهي الصحّة.

وصحّة حدوث الحوادث من الطوفان إلى الأبـد أكثر من صحّة حدوثها من الآن [١] إلى الأبد مع عدم النهاية في طرف الأبد.

و تضعيف الألف أقل من تضعيف الألفين مراراً غير متناهية.

و معلوماته تعالى أكثر من مقدوراته.

وعلى الرابع: بأنّ التـوقف إن عنـى به أن يكـون أمران معـدومـان في وقتٍ وشرط وجود أحدهما في المستقبل أن يوجد المعـدوم الآخر قبله، فإن كان الأمر على هذا وجدنا أمراً معدوماً ومن شرط وجوده أن توجد أُمور بغير نهاية في رُتبتها وكلّها معدومة فيبتدئ في الوجود من وقت مـا اعتبر هذا الاشتراط، فالذي يكون كذلك يكون ممتنع الحدوث والوجود. و إن عنى بالحدوث [٢] أنّه لا يوجد هذا الحادث إلاّ وقد وجد قبله مالا نهاية له ثمّ ادَّعى أنّ التوقُّف بهذا المعنى محال، فهو المتنازع.

وعلى الخامس: بأنّ حكم الكل وكـلّ واحد قد يختلفان، فإنّ كـلّ واحد من العشرة ليس عشرة والمجموع عشرة. وكلّ جزء ليس بـالكل وكلّها كل. وكلّ واحد من الحوادث اليومية غيرمستغرقة لكـلّ اليوم والكل مستغرق. بل الكل من حيث هو كـل يستحيل أن يساوي جـزءه من حيث هـو جزء، وإلاّ لم يكن أحـدهما كلاً والآخر جزءاً.

والمثال غير مفيد، لأنّا لا ندعي أنّ حكم الجملة يجب أن لا يساوي حكم الأجزاء حتى يضر المثال الـواحد، بل ندعي أنّ التساوي قد يكـون وقد لا يكون، وإنّما يثبت أحد الأمرين بالبرهان.

---

١. في النسخ: «الأزل»، وما أثبتناه من المباحث.

٢. في المباحث :«بالتوقف».

وعلى السادس: بأنّ انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها من الجانب الذي يلينا وثبوت النهاية من أحد الجانبين لا ينافي اللا نهاية من جانب آخر، كالصحّة التي لا بداية لها ولا نهاية إليها، وحركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أنّها في جانب البداية لها نهاية.

وعلى السابع: بما تقدّم من أنّ الأزل ليس حالة معينة بل هي نفي الأوّلية، فلا يقال: هل وجد فيه حادث أو لا؟ والحادث الزماني الذي هو عبارة عن الشيء المسبوق بالعدم يمتنع وقوعه في الأزل.

فأمّا قولكم: «لمّا لم يقع شيء من الحوادث في الأزل، فقد أشرنا إلى حالة لم يكن شيء من الحوادث هناك موجوداً». فقد بيّنا أنّ الأزل ليس وقتاً مخصوصاً حتى يقال بأنّ ذلك الوقت قد خَلا من الحوادث، بل الأزل هو نفي الأوّلية . فقولنا: الأزل لم يوجد فيه شيء من الحوادث، معناه أنّ نفي الأوّلية لم يوجد فيه شيء من الحوادث، أي كلّ واحد من الحوادث مسبوق بالعدم، فلم قلتم: لمّا كان كلّ واحد منها مسبوقاً بالعدم وجب أن يكون الكل كذلك؟ فإنّ النزاع لم يقع إلاّ فيه.

ويعارض بالصحّة، فإنّ صحّة حدوث الحوادث إن كانت حاصلة في الأزل أمكن حدوث حادث أزلي، وهو محال. وإن لم تكن فللصحة مبدأ، وهو محال. ولمّا لم يقدح هذا في الصحّة [1]، فكذا هنا.

وعلى الثامن: بأنّ كلّ ما دخل في الوجود فقد حصره الوجود، بمعنى أن يكون الشيء [2] طرف، ونحن نسلم أنّ الحوادث محصورة من الجانب الذي يلينا، لكن لم قلتم: إنّه يلزم من ذلك أن يكون محصوراً من الطرف الذي لا يلينا؟ ثمّ يعارض بصحّة الحوادث.

---

١. بأن لا تكون لها بداية.

٢. في المباحث: «للشيء».

وعلى التاسع: أنّ قولكم: «يلزم أن لا ينفك الجسم عن حدوث الحوادث وعدمها». إن عنيتم أنّه يكون موصوفاً بكلّ الحوادث وبعدمها معاً، فهو باطل؛ لأنّ الحوادث ليس لكلّيتها وجود حتى يكون الجسم موصوفاً بها. وإن عنيتم به أنّه في كلّ وقت من الأوقات يكون موصوفاً بواحدٍ من تلك الحوادث فهو في ذلك الوقت لا يكون موصوفاً بعدم ذلك الحادث حتى يلزم التناقض، بل يكون موصوفاً بعدم سائر الحوادث. والتناقض إنّما يلزم إذا كان الشيء موصوفاً بالحادث المعيّن وبعدم ذلك الحادث معاً. وأمّا أن يكون في ذلك الوقت موصوفاً بوجوده وبعدم غيره فأيّ تناقض فيه؟

والجواب بما يأتي من دلالة الاختيار، وما تقدم من البراهين الدالة على الحدوث. وكون الأزل عدمياً لا ينافي تقدير الوجود فيه، كالزمان. والحكم يستدعي ثبوت المحكوم عليه ذهناً. ولا شكّ في تصور الكل وإلاّ لامتنع الحكم عليه بأنّه غير مقصور وغير واقع. والصحّة أمر اعتباري لا تعقل فيه زيادة ولا نقصان ولا قلّة ولا كثرة. والتوقّف بكلا التفسيرين غير معقول، فإنّ وجود حادث بعد انتهاء حوادث لا نهاية لها إليه غير ممكن. ونحن لا ندعي عمومية المساواة بين الكل وكلّ واحد في جميع الأحكام، بل في حكم لاحق لطبيعة أمر من حيث ماهيته فانّه يجب مساواة الكل والجزء فيه، وبالخصوص هنا؛ فانّ الضرورة قضت بأنّ كلّ واحد إذا كان قد سبقه عدم فالمجموع المتوقف وجوده على وجود كلّ واحد يكون أولى بالمسبوقية بالعدم. وهذا حكم ضروري.

احتجوا[1] بوجوه:

---

١. القائلون بعدم البداية والنهاية للزمان. وانظر الوجوه في الحادي عشر من ثالثة الأول من طبيعيات الشفاء؛ المعتبر في الحكمة٢: ٩٠؛ المباحث المشرقية١: ٧٧٢؛ المطالب العالية٥: ٧٧؛ شرح حكمة العين: ٤٦٥ (شرح شمس الدين البخاري).

**الوجه الأوّل:** لو كان للـزمان أوّل أو آخر لكان عدمه سـابقاً على وجوده أو وجوده سـابقاً على عدمـه فالـزمان موجـود حال ما فـرض معدوماً، هـذا خلف. والزمان من عوارض الحركة التي هـي من عوارض الجسم، فالجسم والحركة لا أوّل لهما ولا آخر. قال المعلّم الأوّل: من قال بحدوث الزمـان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر به.

**الوجه الثاني:** كلّ محدَث فإنّ وجوده سابق على عـدمه، فإمّا أن يكون معنى هذا السَّبْـق هو وجـوده فقط، وهو بـاطل؛ لأنّه تعـالى موجـود مع الخلق، وكـونه متقدماً على الخلق لا يبقى عند كونه مع الخلق. وإمّا أن يكون معناه وجوده وعدم الحوادث فقط، وهـو باطل؛ لأنّ الحوادث قد تكـون معدومة بعـد، ولم يصحّ بهذا الاعتبار أن يقال: إنّ الخالـق قبل الخلق. فإذن المفهوم من هـذا السبق شيء ثالث وهو: أنّه كان موجوداً مع زمان لم توجد فيه هذه الحوادث ثمّ وُجدت هذه الحوادث بعدَ تقضِّي ذلـك الزمـان، وهذا التقـدم ثابت لله تعـالى من الأزل إلى الأبـد، فهذا الزمان موجود من الأزل إلى الأبد.

**الوجه الثالث:** المحدَث هو الذي لم يكن ثمّ كـان، فقولنا: «لم يكن» إمّا أن يكون إشارة إلى عدمـه بالقياس إلى مدّة منقضية، وإمّا أن يكـون بالقياس إلى مجرد العدم الصِّرف. والثاني محال، لأنّه لو كان العدم بالقياس إلى العدم الصرف حدوثاً لكـان الباري تعـالى حادثـاً لأنّه معـدوم في المعدوم فـانّـه تعالى لم يكن في العـدم الصرف، فعلمنا أنّ قـولنا:«لم يكن » إشـارة إلى عدمه بـالقياس إلى مـدّة منقضية، وقولنا: «لم يكن»[1] ثابت للمحدَث من الأزل، فالمدة ثابتة من الأزل.

**الوجه الرابع:** لو كان الزمان محدَثاً لكـان إمّا أن يتميز حين حدوثه عمّا ليس هو حين حدوثـه، وإمّا أن لا يتميز. ومحال أن لا يتميز، لأنّه يلزم أن يكـون حدوثه

١. أي الممكنيّة.

مقارناً للاّ حدوثه [١]، وهو محال. وإن كان متميزاً فلا يخلو إمّا أن كان ذلك التميز مترتباً[٢] على الحدوث، وهو محال؛ لأنّ صحّة حدوثه مترتبة على امتياز حين حدوثه عن حين لا حدوثه، فلا يجوز أن يكون امتياز أحد الحينين عن الحين الآخر موقوفاً على الحدوث، وإلاّ دار. فإذن الحينان متميزان بأنفسهما وما كان كذلك فهو أمر موجود. ولأنّه قابل للأقل والأكثر والأزيد والأنقص فهو كم متصل غير قارّ الذات وهو الزمان، فإذن الزمان غير محدَث حدوثاً زمانياً.

**الوجه الخامس:** لو كان الزمان محدثاً لأمكن فرض حركتين متفاوتَتَيْن تنتهي إحداهما إلى العالم بعشر دَوْرات والأُخرى بعشرين، لأنّه لو امتنع فإمّا أن يكون الامتناع عائداً إلى المقدور لزم انتقال الشيء من الامتناع إلى الإمكان، وإن كان عائداً إلى القادر لزم انتقاله من العجز إلى القدرة، وهما محالان، فهذا الفرض ممكن فإمّا أن يمكن أن تبتدئ [٣] الحركتان العظمى والصغرى وتنتهيا معاً أو لا يمكن. والأوّل محال، وإلاّ انتفت الأعظمية. فإذن قبل حدوث العالم امتداد لا يمكن أن يحصل منه إلاّ عشر دورات وامتداد آخر أزيد، وذلك الامتداد أمر وجودي قابل للزيادة والنقصان فيكون مقداراً للحركة لما تقدم، فيلزم من قِدَم هذه المعية [٤] قدم الحركة والجسم.

**والجواب عن الأوّل:** أنّه تمسك بالألفاظ والاصطلاحات، ونحن بالحقيقة لا نسمّي العدم السابق قبلاً بل نتوهم القبلية هناك مقدَّرة، كما أنّا نتوهم أنّ خارج العالم حيزاً وإن كان وهماً كاذباً.

---

١. في المباحث: «للأُحدوثة».

٢. ق: «مرتباً».

٣. في النسخ: «تنتهي»، أصلحناها طبقاً للمعنى.

٤. في المباحث: «الهيئة».

قيل عليه [١]: العقل يُدرك بالبديهة ترتُّباً بين العدم والوجود وليس ذلك الترتب بالعلية، لأنّ العدم لا يكون علّة للوجود؛ ولأنّ العلّة والمعلول يجب تقارنهما دفعة [٢] والعدم والوجود يستحيل تقارنهما دفعة، ولا بالطبع أيضاً لهذا، وظاهر أنّه ليس بالشرف والمكان، فيكون بالزمان. ونحن لا نعني بالزمان إلاّ هذا النوع من الترتُّب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلَّمتم أنّه ليس للزمان عدم سابق على وجوده، وهو المطلوب. وإن حصل كان الترتب الزماني حاصلاً.

والفرق بين ذلك وبين الأحياز المتوهمة ظاهر، لأنّ الحيز [٣] لا يتوقف في كونه متناهياً على حصول حيز خارج عنه، وكونه محدثاً يتوقف على مسبوقيته بالعدم.

وهو خطأ؛ لأنّ هذا الترتّب لا يستدعي زماناً كما بين أجزاء الزمان فإنّ بعضها مترتّب على بعض وليس بالعلية ولا بالطبع، وإلاّ لتخالفت في الحقيقة لاستلزام الاختلاف في المعلولات الاختلاف في العلل، ولا بالشرف والمكان ولا بالزمان، وإلاّ تسلسل. فهذا نوع آخر عقل في أجزاء الزمان فليعقل مثله في العدم والوجود. [٤]

**والجواب عن الثاني:** أنّه معارض بالزمان على ما تقدّم من أنّ بعض أجزائه سابق على البعض. ويلزم منه أن يكون الله تعالى زمانياً، لأنّ الله تعالى كان في غير هذا اليوم ثمّ كان مع هذا اليوم وسيكون بعده وذلك يوجب أن يكون كونه مع اليوم بسبب زمان، فيكون للزمان زمان وللباري تعالى زمان.

اعترض بأنّ تقدّم الله تعالى على الزمان المعيّن ذلك أيضاً بسبب الزمان، لأنّ

---

١. والقائل هو الرازي في المباحث: ٧٧٣.

٢. في المباحث: «لا يستحيل تقارنهما دفعة».

٣. في المباحث: «الحين».

٤. حتى لا يلزم أن يكون ذلك التقدم زمانياً، وسيأتي حلّه في الوجه الثاني. المباحث: ٧٧٣.

الزمـان المعيّن لمّا لم يكن موجوداً في الأزمنة المنقضيـة مع الباري كان البـاري تعالى متقدماً عليه. والتسلسل غير لازم، لأنّ كلّ زمان متأخـر فهو إنّما كان متأخراً لأنّه لم يوجد مع الباري في الزمـان المتقدّم وذلك يقتضي أن يكون الحكم على كلّ زمان متأخر بكونه متـأخراً متوقفاً على وجود زمان آخر قبلـه، والتسلسل على هذا الوجه غير باطل بل هو نفس مذهبهم.

لا يقال: التسلسل لازم من وجـه آخر وهو أنّه إذا كان تقـدم الباري تعالى على الزمـان المعيّن لأجل الزمـان لزم أن يكـون معيته مع الـزمان لأجل زمـان آخر ويلزم منه أزمنة غير متناهية يحيط بعضها ببعض دفعة، وهو محال.

لأنّا نقول: كون الـزمان مع الباري لو ثبت له ثبـت لنفسه لا لأمر منفصل، ولهذا المعنى لا يعقل الوقت المعيَّن واقعـاً إلاّ على ذلك الوجه فالسـاعة لا تتصور إلاّ الساعة ويستحيل وقوعها قبل هذه الساعة أو بعدها فإنّها لو حدثت لا حين مـا حدثت لم تكـن هذه السـاعة بل غيرهـا، فوقـوعها كما وقعـت من الواجبـات ووقوعها يقتضي المعيّة مع الباري. فإذن الوقت المعيّن المقارن لوجود الباري مقارن له لذاته لا لأمر منفصل. فإذن لا يلزم التسلسل في الأزمنة.

وأمّـا سائر الحوادث التـي يحكم عليهـا بالمعيـة والتقـدم والتأخـر فليست معيتهما[1] لذاتيهما[2] وعينهما[3] فإنّ كلّ ما غاير الزمـان يفرض وقوعه مع الباري أمكن أن يتصور ذلك الشيء بعينه قبله أو بعده. فظهـر أنّ كون الزمان مع الباري لا يقتضي زماناً آخر وأنّ كون سائر الحوادث مع الباري يقتضي زماناً محيطاً.

وكذا كلّ جزء من الزمان يقال له: إنّه تأخر عن جزء آخر، فإنّما يقال له: إنّه متأخر، لأنّه لم يوجد مع الجزء السابق من الزمان فهاهنا أيضاً لم يظهر معنى التقدم والتأخر إلاّ عند وجود الزمان.

---

١و٢و٣. في المباحث بضمير الجمع المؤنث.

ولا يلـزم أن يكون ذلـك التقدم بسبـب زمانٍ آخـر، لأنّه متـى كان التقـدم والتأخر في الزمان من لوازم ماهيته لم يحتج إلى زمان آخر. وأمّا سائر الحوادث فلمّا لم تكن معيَّتها وتقدمها وتأخرها لماهياتها لزم أن تكون بسببٍ آخرَ مغاير لها.

لا يقال: إذا كان الزمان لذاته متقدماً و متأخراً وكلّ ما كان كذلك فهو من المضاف لزم أن يكون الزمان مجرّد إضافة.

لأنّا نقـول: ليس مفهـوم الزمـان مجرّد التقدّم والتأخّـر بل هـو مقدار قـابل للزيادة والنقصـان يقتضي التقدّم والتأخّر لذاتـه، فهو لذاته من مقولـة الكم وهو مقدار متصـل، لكنّه يقتضي أن يكـون معروضـاً للتقدّم والتأخّـر. وفرق بين مـا لا وجود له إلاّ بمجرّد كونه متقدماً ومتأخراً وبين ما له وجود آخر مغاير لذلك إلاّ أنّ ذلك الوجود لما هو هو يقتضي هذين الوصفين.

قوله: «يلزم أن يكون الباري تعالى زمانيـاً»، فنقول: لمّا بيّنا أنّ الزمان لذاته لا لغيره مع الباري لم تكـن معية الباري مع الزمـان محتاجة إلى زمان آخـر، لأنّ المعيّة إنّما تثبت من الجانبين فإذا استغنى بـأحد الجانبين عن زمان آخر محيـط بها فذلك الجانب الآخر يكون مستغنياً عنه.

والجواب: قد سبق أنّه ليس معنى التأخر كـون المتأخر لم يوجد مع الشيء، لأنّ اليوم لم يوجد مـع الغد وليس متأخراً عنه، فلو كـان التقدّم والتأخّر إنّما يصحّ بـالزمـان لزم أن يكـون أمس في زمـان واليـوم في زمان حتى يحكـم بينهما بالتقـدم والتأخر، وكذا الباري تعالى والزمـان، و إذا جازت المعية بالذات فليجز في شيئين تصاحبا أن يتصاحبا بالذات. ثـمّ يلزمهم الاشكال الذي لا محيص لهم عنه وهو: كـون الزمـان منقسماً بـالفعل إلى أجـزاء غير متنـاهيـة، لأنّ الاختلاف في التقـدم والتأخر يقتضي الاختلاف الذاتي، وكون الساعة هي الساعة ككون زيد هو زيد، ونحن لم نثبت التسلسل إلاّ باعتبار ما أوجبتم في التقدم من المقارنة الزمانية.

**والجواب عن الثالث**: بالمعارضة بالزمان المعيّن، فإنّ قولنا: «لم يكن هذا الزمان في الأزل» غير مشعر بكون الزمان في زمان آخر، فكذا فيما ذكروه.

**والجواب عن الرابع**: بالمعارضة بالأحياز، فانّ العالم إذا كان متناهياً كان له حيث وحيّز معيّن، وليس تعيّن ذلك الحيّز بسبب وجود العالم، لأنّ وجود العالم موقوف على وجود ذلك الحيز. فإذن ذلك الحيز ممتاز في نفسه عن سائر الأحياز. فإذن الأحياز الفارغة أُمور وجودية مقدَّرة متمكنة [1] فتكون جسماً وجسمانياً فيلزم عدم تناهي الأجسام. ولمّا حكمتم ببطلانه وجعلتم هذا التقدير وهمياً [2]، فليكن في الزمان كذلك.

وقد سألت شيخنا أفضل المحقّقين نصير الملة والحقّ والدين ـ قدس الله روحه ـ عن الفرق فقال: لا فرق بينهما.

وأيضاً نعارض ما ذكرتم في حدوث كلّ الزمان بحدوث كلّ واحد من أجزائه فنلزمكم.

أمّا التسلسل في الأزمنة، وهو محال. وبتقدير صحّته فالمقصود حاصل، لأنّه إذا وقع كلّ زمان في زمان آخر لا إلى نهاية كانت تلك الأزمنة معاً، لأنّ الشيء لا يقع في الزمان الذي مرّ، فنقول: تلك الأزمنة الغير المتناهية التي وقع بعضها في بعض قد وجدت الآن بأسرها فالذي هو كالطرف لمجموعها يستحيل أن يكون زماناً آخر، وإلاّ لكان جزءاً من ذلك المجموع لا طرفاً له. وإذا عقل ذلك هنا فليعقل مثله في كلّ حادث. أو عدم الافتقار إلى الزمان وحينئذٍ يسقط أصل الدليل.

**والجواب عن الخامس**: أنّ تقدير حركتين وإمكان وجودهما لا يقتضي إلاّ

---

١. في المباحث: «مُتَكَمِّمة».

٢. في النسخ: «وهميّ»، أصلحناها طبقاً للسياق.

إمكان وجود الزمان، فكيف حَكَمْتم بأنّه لابدّ و أن يكون الزمان موجوداً؟

قيل [1]:الحركة و إن كانت غير موجودة إلاّ أنّ إمكانها محقّق و إمكانها على الوجه المفروض إمكان قابل للتقدير، فإنّ الحركة العظيمة المفروضة يمتنع وقوعها في المدة التي تقع فيها الحركة الصغيرة، والتفاوت بين المُدَّتين حاصل سواء وجدت الحركتان أو لم توجد، أفنحن نستدل لإمكان وجود الحركتين على وجود المدتين ثمّ بعد ذلك نستدل بوجود المدّة على وجود الحركة؟

وهو غلط، لأنّ الإمكان أمر عقلي وفرض اعتباري لا يعقل فيه زيادة ولا نقصان.

ثمّ ينتقض بإمكان تصور كرة محيطة بالعالم بحيث يكون بين سطحها الظاهر والباطن ذِراع ويمكننا أن نتصورها بحيث بين سطحيها ذِراعان، وهذا المفروض إن كان ممتنعاً لزم انتقال الخالق من العجز إلى القدرة، و إذا كان ممكناً فإمّا أن يوجد الجسم العظيم في حيز الجسم الصغير وهو محال، وإلاّ انتفى التفاوت في المقادير وقد فرض كذلك، هذا خلف، فحينئذٍ تتحقق خارج العالم امتدادات قابلة للتقدير فيكون كماً أو ذا كم، فخارج العالم جسم فالأجسام غير متناهية.

اعترض بأنّ وجود الكرتين المحيطتَين بالعالَم على الوجه المفروض محال فلا جرم أدّى إلى المحال.

والانتقال من الامتناع إلى الإمكان، مغالطة؛ لأنّ جسماً آخر أعظم من العالم لمّا كان ممتنعاً فهو ممتنع أبداً.

وأمّا تقدير وجود الحوادث قبل أن حدثت لو لم يكن ممكناً وكان ممتنعاً لزم

---

١. والقائل هو الرازي في المباحث ١: ٧٧٧.

دوام امتناعها، و إلاّ فقد انقلب الذي كان ممتنعاً إلى الإمكان. [١]

و الجواب : لو امتنع وجود الكرتين المماثلتين للعالم في الطبيعة لامتنع وجود العالم لاشتراك المتساويات في اللوازم، فإذا كان أحد المثلين ممتنعاً لذاته كان الآخر كذلك، ولو جوّزنا ذلك جوّزناه في الزمان.

وأيضاً تقارب الإمكانين لا يستلزم وجود الزمان، لما تقدم.

**رابعاً:** قد سلف [٢] بيان أنّ الزمان هل هو وجودي ثابت في الخارج أم لا؟ وأبطلنا المذهب القائل بوجوده في الأعيان فلنستقص الآن الكلام من الطرفين في ذلك، فنقول: الحقّ أنّ الزمان ليس أمراً ثابتاً في الأعيان لوجوه: [٣]

**الوجه الأوّل:** لو كان الزمان موجوداً فإمّا أن يكون منقسماً أو لا، والقسمان باطلان.

أمّا الثاني: فلأنّه يلزم أن لا يكون متقضياً فيلزم أن يكون الحاصل في هذا اليوم حاصلاً في زمان الطوفان بل يكون حاصلاً حين ما كان معدوماً، فيلزم اجتماع النقيضين وارتفاع التقدم والتأخّر من الموجودات، وهو باطل بالبديهة.

وأمّا الأوّل: كان غير حاصل بجميع أجزائه وإلاّ عاد المحال، بل هو متقضٍ سيال فيكون منه ماضٍ و مستقبل وهما معدومان. وأمّا الحاضر فإن كان منقسماً وهو متقضٍ كان بعضه ماضياً وبعضه مستقبلاً فلا يكون الحاضر حاضراً، هذا خلف. و إن لم يكن منقسماً كان ذلك هو الآن، وهو محال.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الآن طرف الزمان والشيء إذا كان غير موجود في نفسه امتنع

١. انظر الاعتراض من الرازي في المباحث:٧٧٧.

٢. في المجلد الأوّل، ص ٣٣٧.

٣. انظرها في العاشر من ثانية الأول من طبيعيات الشفاء (السماع الطبيعي)؛ المباحث المشرقية ١:٧٥٧ وما يليها.

أن يكون له طرف موجود.

وأمّا ثانياً: فلأنّه عند مثبتيه مشترك بين الماضي والمستقبل فيكون سبباً لاتصال المعدوم بالموجود، هذا خلف.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ذلك الآن محال أن يبقى، لأنّه إن كان سيالاً كان منقسماً فلا يكون الشيء الواحد باقياً، وإن لم يكن سيالاً كان الحاصل في آخره وأوّله حاصلاً دفعة واحدة، وهو محال. وأمّا إن انعدم فإن كان عدمه متدرجاً عاد المحال، [و إن كان دفعة لم يكن عدمه مقارناً لوجوده بل كان في آن آخر، فإن كان بينهما زمان عاد المحال][1]، وإن لم يكن بينهما زمان تتالي آنات فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ.

**الوجه الثاني:** لو كان الزمان ثابتاً لكان لأجل احتياج الحركة من حيث هي هي إليه والحركة غير محتاجة إلى وجود حركة أُخرى، وإلّا تسلسل. وإذا كان كذلك فكلّ حركة من حيث هي هي مستتبعة زماناً كما أنّ كلّ حركة فهي من حيث هي هي مستتبعة مكاناً. وإذا وجدت الحركات معاً كانت أزمنتها معاً معينة تمتنع[2] أن يثبت المَعْ قبلاً أوبعداً، وتلك هي المعية الزمانية. فإذن لتلك الأزمنة زمان محيط بها وذلك المحيط يكون أيضاً مع تلك الأزمنة فيكون هناك زمان آخر محيط بها والكلام فيه كالأوّل فيلزم وجود أزمنة يحيط بعضُها بالبعض لا إلى نهاية، والأزمنة تابعة للحركات فهناك حركات مختلفة محيط بعضها بالبعض وهي لا محالة لمتحركات محيط بعضها بالبعض لا إلى نهاية فهنا أجسام غير متناهية، وهو محال.

**الوجه الثالث:** لو كان الزمان موجوداً لكان منقسماً سيالاً فيكون لا محالة

---

١. ما بين المعقوفين ساقط في جميع النسخ وأثبتناه من الشفاء والمباحث.

٢. في المباحث: «تمنع».

بعض أجزائه قبل البعض وتلك القبلية ليست بـالعِلِّية؛ لوجوب حصول المعلول مع علته، والقَبْل هنا يمتنع حصوله مع البَعْد.

ولأنّ الجزء المفـروض علّة إن كـان وصف العليـة له لماهيتـه أو لوازمهـا[١] وجب تخالفهما في الحقيقة، وإلاّ كـان الشيء علّة لنفسه. فإذن كلّ جـزء يفرض في الزمان فهو مخالف في الماهية للجزء الآخر، لكن الأجزاء التي يمكن فرضها فيه غير متناهية فهي حـاصلة بالفعل، لأنّ امتياز الأُمور المتخالفة بـا لماهية لا يتوقف على الفرض والاعتبـار، وذلك محال لأنّ كلّ واحد مـن تلك الأجزاء غير قابـل للقسمة وإلاّ كانت الأجزاء الممكنـة فيه متميزة لا[٢] بالفعل فلا يكـون واحداً وقد فرض كذلك، فيلـزم تركب الزمان من الآنـات المتتالية فيلزم تركـب الجسم من الجواهر الأفراد.

وإن كانت علّيـة المتقدم للمتأخر من العوارض، أمكن زوال هـذا الوصف عنـه فكان يمكن أن يكـون أمس غـداً والغـد أمس، وهو محال. ولأنّ المتقـدم إذا أمكن أن يكون هو بعينـه متأخراً كان حصول القبلية له بسبب وقـوعه في الزمان المتقدم وكـذا المتأخر، فللـزمان زمان ويتسلسل. فتقـدُّم بعض أجزاء الـزمان على بعض ليس بالذات ولا بالعلية ولا بالشرف ولا با لمكان، لأنّ الزمان ليس ذا وضع فهـو إذن بالـزمان لانحصـار أنواع التقـدم عندهـم في الخمسة، فللـزمان زمـان ويتسلسل.

**الوجه الرابع:** المعقول من الزمان: الأمر الذي به يكون تقدُّم الأشياء بعضها على بعض التقـدم والتأخـر اللذان يمتنع أن يـوجـد المتقدم والمتأخـر معاً، فهـذا المعنى لو ثبت لكان متعلقـاً بالحركة لأدلة المشائين، لكن هذا المعنـى قد يوجد في

١. أي لوازم ماهيته.

٢. ساقطة في المباحث المشرقية.

الموضع الذي يستحيل فيه وجود الحركة، فإنّ البـاري تعالى لا شكّ أنّه موجود مع كلّ حادث يحدث ويكون قبلاً لكلّ واحد من تلك الحوادث عند حدوثها ومعاً لها عندحدوثها. [١]

فإذا قطعنـا النظر عـن سائر أنـواع التقدم مـن التقدم بـالعلية وبـالشرف وبالطبع وجرَّدنا النظر إلى أنّه تعالى كـان موجوداً مع عدم هذه الحوادث وهو الآن مـوجود مع وجـودهـا، كانت قبليتـه لها تارة ومعيتـه لها أُخـرى من هذا الاعتبـار المخصوص كقبليـة سائر الأشيـاء بعضها مع بعـض ومعها [٢]، فإذا كانـت هذه القبلية والمعية حاصلتين في حقّه تعالى مع استحالة حصول الحركة والتغيُّـر، علمنا أنّ حصول التقـدّم والتأخر مـن هذا الوجـه لا يتوقـف على وجود الزمـان المتعلق بالحركـة والتغير. وعلمنا أنّ حصول التقـدم والتأخر لا يتـوقف على وجود الـزمان المتوقف على وجود الحركة. [٣]

ولا يندفع هذا بما قاله الشيخ [٤] بأنّ معية المتغير مع المتغير بالـزمان ومعية الثابت مع المتغير بالدهر فالدهر محيط بـالزمان ومعية الثابت مع الثابت بالسرمد فيكون السرمد مبايناً للزمان، لأنّ هذه تهويلات خالية عن التحصيل؛ لأنّا لمّا رأينا تقدمـاً وتأخراً ومعية لبعـض الحوادث مع بعض ثمّ اختلفنا في أنّ هـذه العوارض هل هي لأجل الـزمان الذي هو مقـدار الحركة أو لا؟ فلما رأيناها بـاقية حيث لا تثبت فيه الحركة أصلاً، علمنا أنّ ثبوت هذه الأُمـور غير متعلق بالزمان الذي هو مقدار الحركة.

---

١. والعبارة في المباحث هكذا:«قبل حدوثها ومعها وعند حدوثها».

٢. في المباحث:«معيتها».

٣. العبارة الأخيرة ليست في المباحث.

٤. راجع الثالث عشر من ثانية الأول من طبيعيات الشفاء:١٧١.

ولأنّ هذا الدهر الذي يثبتونه إمّا أن يكون وجودياً في الخارج أو لا، فإن لم يكن بطل القول بالزمان، لأنّه لمّا جاز أن تكون المعية بين الثابت وبين ما ليس بثابت لأجل أمر ليس بموجود في الخارج جاز أن تكون معية المتغير مع المتغير لأجل أمر ليس بموجود في الخارج. وإن كان الدهر موجوداً في الخارج، فإمّا أن يكون ثابتاً أو متقضياً، فإن كان ثابتاً استحال انطباقه على الزمان المتقضي، إذ لو جاز أن يتقدر الزمان المتقضي بالدهر الثابت جاز أن تتقدر الحركة بالدهر، وحينئذٍ لا يحتاج إلى الزمان. وإن كان متقضياً استحال انطباقه على الثابت إذ لو جاز أن يتقدَّر الثابت بالمتغير ويتحدد به جاز أن تتحدد الأُمور الثابتة وتتقدر بالزمان، وحينئذٍ لا يحتاج إلى الدهر. فثبت أنّ التقدم والتأخر والمعية على الوجه المخصوص لا حاجة بها إلى وجود مقدار الحركة، فبطل القول بالزمان.

وأيضاً الدهر والسرمد ليسا واجبين لذاتيهما بل هما ممكنان، وليسا بجوهرين مستقلين بالذات في الوجود فهما عرضان. وليس بعض الأشياء بالمحلّية لهما أولى من بعض.

**الوجه الخامس:** لو كان الزمان موجوداً لكان مقداراً للحركة لأدلة المشائين، والتالي باطل، لأنّ الحركة إمّا بمعنى التوسط وهي آنية ولا تعلق لها بالزمان، لأنّ الشيخ صرح بذلك.[1] ولأنّ كلّ آن يُفرض فإنّه يوجد الجسم فيه عند كونه متحركاً حاصلاً في الوسط. وإمّا بمعنى القطع وهي ذهنية لا خارجية على ما صرح به الشيخ، فيكون الزمان متعلّق الوجود بما لا تحقّق له في الخارج فلا يكون له وجود في الخارج.

فإذن الحقّ أنّ وجود الزمان كوجود الحركة بمعنى القطع، فكما أنّ الذهن لما ارتسمت فيه صورة المتحرك عند كونه في المكان الأوّل ثمّ قبل زوال تلك الصورة

---

١. راجع الفصل الأوّل من ثانية الأول من الشفاء(السماع الطبيعي).

ارتسمت صورة عند كـونه في المكان الثاني، فحينئذٍ يشعر الذهـن بالصورتين معاً على أنّهما شيء واحد ممتد، وإن لم يكن لذلك وجـود في الخارج فكذا الزمان وجوده في الذهن فقـط؛ فانّ للمتحرك قربـاً من بداية المسـافة ونهايتها، لكن القـربان لا يوجدان دفعـة في الخارج بل توجد في النفس صـورتاهما معاً مع صـورة الواسطة، فحينئذٍ يشعر الذهن بجميع تلك الأُمور على أنّـها أمر واحد. وليس لذلك وجود في الخارج كما ليس للحـركة، وليس في الخارج إلاّ اقتران متجـدد موهـوم بمتجدد معلـوم ازالة لـلابهام، كما يقـال: آتيك عنـد طلوع الشمـس، فإنّ طلـوع الشمس معلوم والمجيء موهـوم. فإذا قرن ذلك الموهوم بذلـك المعلوم زال الابهام. ولو أنّ الموقت قرن المجـيء بحادث آخر كقـدوم زيد صحّ، لكن طلـوع الشمس لمّا كان أعمّ وأعرف وأشهر كان هذا التوقيت أولى. [1]

**وقد اعترض الشيخ على الأوّل**: بأنّا نسلّم أنّ الزمـان ليس موجوداً في الآن ولا في الماضي ولا في المستقبل، لكن لِمَ قلتم بأنّـه لو كان موجوداً لكـان وجوده إمّا في الآن أو في الماضي أو في المستقبل؟ فإنّ الوجود المطلق أعمّ من الوجود في الآن أو في الماضي أو في المستقبل، ولا يلزم من كذب الأخص كذب الأعم، كما لو قيل: لو كان المكان موجوداً لكان موجوداً إمّا في المكان أو في طرف منه، فانّه يكون قولاً باطـلاً. فكذا لو قيـل: لو كان الـزمان مـوجوداً لكان وجـوده إمّا في الماضي أو في المستقبل أو في الآن الذي هـو طرفه، كـان قولاً باطلاً، بل الـزمان موجـود مع أنّه ليس مـوجـوداً في الماضي ولا في المستقبل ولا في الآن، لأنّـا لا نعنـي بالـزمـان إلاّ الإمكـان المفترض من مبـدأ المسافـة ومنتهـاهـا الذي يمكـن أن تقع فيـه حركـة مخصوصة على قدر مخصوص من السرعة، فإن لم يكـن الزمان موجوداً لم يكن هذا الإمكان مـوجوداً. ولمّا عـرفنا بـالضرورة أنّ لهذا الإمكان وجـوداً علمنا أنّ الـزمان

---

١. فهذا ما يمكن أن يقوله نفاة الزمان وإن كان أكثره غير مذكور في الكتب. المباحث: ٧٦١.

**موجود وإن لم يكن وجوده حاصلاً في الماضي والمستقبل والآن.**

**والجواب أن نقول: الضرورة قاضية بأنّ كلّ موجود فإنّه لا ينفك وجوده عن أحد الأزمنة الثلاثة.** والشيخ استعمل هذه المقدمة فقال لمّا بحث عن مفهوم قولنا: «الحركات الماضية غير متناهية»، إن عني بذلك أنّ الحركات الماضية أُمور موجودة موصوفة بوصف اللا نهاية فذلك كاذب، لأنّها لوكانت موجودة لكان وجودها إمّا في الماضي أو المستقبل أو الحال، ولمّا لم يكن لذلك المجموع من حيث هو مجموع وجود في أحد هذه الأوقات الثلاثة فهو غير موجود أصلاً. فإذاكان الشيخ يستنتج من نفي حصول الشيء في الماضي أو في المستقبل أو الحال نفي حصوله مطلقاً، فكيف زعم هنا أنّ الشيء قد يكون موجوداً وإن لم يكن وجوده في أحد الأوقات الثلاثة؟

وكلّ من راجع نفسه علم أنّ الشيء الذي لا ثبوت له لا في الحال ولا في الماضي ولا في المستقبل ولا تمكن الإشارة إليه في وقت من الأوقات أنّه الآن قد حصل. فالحكم بثبوته مع ذلك محال، فإنّه لا معنى للعدم إلاّ ذلك. وكلّ واحد من الوجود في الماضي أو في الحال أو في المستقبل وإن كان أخص من مطلق الوجود إلاّ أنّ العقل لمّا حصر مطلق الوجود في مجموع هذه الأقسام الثلاثة لزم من ارتفاعها ارتفاع مطلق الحصول. كما أنّ الواجب والممكن لمّا كان كل واحد منهما وإن كان أخص من مطلق الوجود إلاّ أنّ العقل لمّا حصر مطلق الوجود فيهما لزم من ارتفاعهما ارتفاع الوجود، فكذا هنا لمّا حصر العقل طبيعة في مواضع مخصوصة لزم من ارتفاع تلك المواضع بأسرها ارتفاع تلك الطبيعة؛ لأنّ الكلي لا وجود له إلاّ في جزئياته فإذا انتفت انتفى.

وقد عارض بعضهم بالحركة، فإنّ الحس دالّ على وجودها، مع أنّ التقسيم الذي ذكروه قائم بعينه وهو غلط.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الحركة عند نفاة الزمان مركبة من أجزاء لا تتجزأ كلّ واحد منها يُوجد آناً، فإذا عدم الآن عدمت الحركة الموجودة فيه وإذا تجدد آخر تجدد فيه حركة أُخرى غير منقسمة.

وأمّا ثانياً: فإنّ الحركة بمعنى القطع لا وجود لها عيناً، فالزمان الذي هو الأمر الممتد الذي يكون مطابقاً للحركة بمعنى القطع يستحيل أن يكون له وجود في الأعيان. وبمعنى التوسط آنية واحدة ثابتة مستمرة من أوّل المسافة إلى آخرها. والحركة بمعنى القطع أمر وهمي إنّما يحصل بسبب استمرار ذلك المعنى من أوّل المسافة إلى الآخر، فيجب أن يعتقد في الزمان ذلك، وهو أن يقال: الأمر الوجودي في الخارج غير منقسم، وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط.

ثمّ كما أنّ الحركة بمعنى الكون في الوسط تفعل الحركة بمعنى القطع، كذا في الآن الغير المنقسم يفعل بسيلانه الزمان. وكما أنّ الحركة بمعنى القطع لا وجود لها في الأعيان فالزمان الذي هو أمر ممتد منقسِم لا وجود له في الأعيان. والذي ثبت له وجود عيناً من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال.

وعلى الثاني: بأنّ الزمان لكلّ حركة ولكن وجوده لا يتعلق بكلّ حركة، فإنّ من الجائز أن يكون المقدار الواحد تتقدر به أُمور كثيرة بعضها بواسطة البعض، وإذا جاز ذلك فالدليل الذي ذكرتموه لمنع أن يكون لكلّ حركة زمان على حدة يوجب الجزم باستحالة ذلك القطع، فإنّ وجود الزمان متعلق بالحركة التي هي أقدم الحركات، ثمّ تتقدر سائر الحركات به.

والجواب أن يقال: إذا قدّرنا أنّ تلك الحركة لا توجد لزم أن تبقى سائر الحركات خالية عن الزمان حتى لا يكون جزء منها متقدماً على الآخر، فلا تكون الحركة حركة.

اعترض بأنّ عدم الحركة الأُولى إنّما يكون بعدم محلها الفاعل للجهات،

ومتى عدم ذلك الجسم استحال أن تكون الأجسام المستقيمة الحركة موجودة. فما ذكرتموه مبني على مقدمات ممنوعة إلّا أن يعتمد على مجرّد الوهم الكاذب، ولكن ذلك لا يوجب نتيجة صادقة. [١]

والجواب: أنّ المحيط جسم لا يفعل الجهة، لأنّ الجهة هي طرف الامتداد. وكما أنّ الجسم لا يفعل الجسم كذا لا يفعل باقي المقادير، بل إنّما يفعل تمايز الجهات وبوجوده تمايزت الجهات، ولا يضر عدمه في التميز الذي حصل لها، فلا يلزم ارتفاع ما عداه من الأجسام بارتفاعه وعدمه.

واعترض على من جعل الزمان نفس التوقيت: بأنّ حاصله راجع إلى معيَّة بين حادثين وتلك المعية ليست هي نفس الزمان، لأنّ الزمان الواحد توجد فيه معيّات كثيرة ولا توجد في الزمان أزمنة كثيرة.

ولأنّ المعية ليست نفس ماهيتي المَعَيْن، لأنّ المعية أمر لا يختلف باختلاف المواضع، والأشياء التي تعرض لها المعية أُمور مختلفة.

ولأنّ المعية أمر إضافي لا تستقل بنفسها، بل هي عارضة لغيرها ومعروضها مغاير لها، ولا يجوز أن تكون المعية لازمة للأمر الذي عرضت له المعية، لأنّ الشيء الذي عرضت له المعية يمكن أن تعرض له البعدية، والقبلية لا تبقى مع البعدية. فإذن تلك المعية غير لازمة لماهية المَعيْن، فهي إذن من العوارض، وذلك لأجل حصول الشيئين في زمان واحد، فإذا كانت تلك المعية معلولة للزمان امتنع أن تكون هي نفس الزمان.

وأيضاً لو كان زمان حصول الشيء الحادث الذي كان معه عبارة عن الوقت الذي يوقت فليكن الغَد عبارة عن شيء معين معه حادث آخر، فلو فرض

١. انظر الاعتراض من الرازي في المباحث١: ٧٦٤.

حصول ذلك الشيء لكان الغد حاصلاً في اليوم، فبطل ما قالوه من: أنّ التوقيت نفس الزمان.

وفيه نظر، فإنّا إذا جعلنا الزمان نفس التوقيت الذي هو معية الموقت مع الموقت به، أمكن اجتماع أوقات كثيرة دفعة واحدة. وإنّما يتعذر في المغرب لوقوع التوقيت بطلوع الشمس في المشهور. فأيّ حادث قارن طلوعاً معيناً كان مؤقتاً به، ولم تختلف الحوادث ولا الطلوع من هذه الحيثية وإن اختلفت الإضافة.

و لا نسلم أنّ المعية العارضة للمَعين يجب أن تكون بالزمان، وفرض حصول ما يقارن الغد الآن محال.

## المسألة السابعة: في الآن (١)

هنا آنان:

---

١. الآن «Instant,moment» في اللغة: الوقت، قيل: أصله أوان، حذفت الألف الأُولى وقلبت الواو ألفاً، فصار آناً. (جميل صليبا، المعجم الفلسفي١: ٢٨).

وهذه خلاصة الآراء في تعريفه:

١. الكندي: «هو نهاية الزمان الماضي الأخيرة ونهاية الزمان الآتي الأُولى» رسائل الكندي١: ١٢٢.

وقال في موضع آخر: «حد الزمان الذي به يسمى متصلاً هو: الآن المتوهم الذي يصل أو يواصل ما بين الماضي منه وبين المستقبل». الكندي، رسالة في الجواهر الخمسة: ٣٣ـ٣٤.

٢. ابن سينا: «طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان، وقد يقال: آن الزمان صغير المقدار عند الوهم متصل بالآن الحقيقي من جنسه» رسالة الحدود. ومثله في طبيعيات النجاة (القول في الزمان).

وقال في موضع آخر: «الآن: فصل الزمان وطرف أجزائه المفروضة فيه، ينفصل به كلّ جزء في حدّه ويتصل بغيره». عيون الحكمة: ٢٧، تحقيق عبد الرحمان بدوي.

**الأوّل**: الذي يكون حصوله فرعاً على حصول الزمان، وهو الذي إذا وجد الزمان ثمّ فُرِض فيه حدٌّ وَ فَصْل فإنّه يكون ذلك الحدّ طرفاً للزمان، وهو المسمى بالآن.

**الثاني**: الذي يكون حصول الزمان فرعاً على حصوله.

أمّا الأوّل فالنظر فيه يتعلّق بأمرين:

## الأمر الأوّل: في كيفية وجوده

قد عرفت أنّ الزمان عندهم مقدار الحركة متصل وأنّه يقبل إنقسامات غير متناهية، وتلك الإنقسامات غير موجودة بالفعل، بل إنّما تحصل عند أُمور ثلاثة: القطع، واختلاف الفرضين، والوهم.

والقطع غير ممكن في الزمان عندهم لاستحالة أن تكون للزمان بداية ونهاية

⇐

٣. الجرجاني: «هو اسم للوقت الذي أنت فيه، وهو ظرف غير متمكّن، وهو معرفة ولم تدخل عليه الألف واللام للتعريف لأنّه ليس له ما يَشركه» التعريفات :٥٥.

٤. الآمدي: «الآن عبارة عن نهاية الزمان وإن شئت قلت : هو ما يتصل به الماضي والمستقبل». المبين (الآن).

٥. صدر المتألهين: «الآن: فاصل للزمان باعتبار وواصل له باعتبار آخر. أمّا كونه فاصلاً فلأنّه يفصل الماضي عن المستقبل. وأمّا كونه واصلاً فإنّه حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل ولأجله يكون الماضي متصلاً بالمستقبل». الأسفار الأربعة ٤:١٧٨.

وانظر البحث أيضاً في الثاني عشر من ثانية الأول من الشفاء (السماع الطبيعي): ١٦٠؛ التحصيل:٤٥٨؛ المعتبر في الحكمة٢: ٧٧؛ المباحث المشرقية١: ٧٨٣: المطالب العالية ٥:٨٣.

بالفعل، فهذا الآن يستحيل حصوله بالفعل، بل حصوله إنّما يمكن على أحد وجهين آخرين: إمّا بموافاة الحركة حدّاً مشتركاً غير منقسم، كمبدأ طلوع أو غروب. وإمّا بحسب فرض الفارض.

ثمّ لا شيء من هذه إحداث فصل في ذات الزمان، وإنّما حصول الفصل في الزمان إنّما هو بسبب هذه الأُمور كحصول الإنقسام في الجسم بسبب اختلاف الأعراض النسبية كاختلاف موازاتين [١]، أو مماسيين، وإمّا بسبب الفرض والوهم.

والاعتراض قد مرّ منع كون الزمان مقداراً للحركة وعدم المبدئية فيه، وأنّ الشيء قد يكون منقسماً بالقوة. ثمّ نقول: إنّما منعتم عن إثبات البداية والنهاية في الزمان لاستلزامه ثبوت زمان قبله، وأنتم قائلون به فلا استحالة فيه عندكم فنقول: لِمَ لا ينقطع الزمان بالآن ويكون ذلك فاصلاً بالفعل بين الماضي والمستقبل؟

## الأمر الثاني: في كيفية عدم هذا الآن

والكلام فيه يبتني على مقدمة وهي: أنّ الشيء إذا كان موصوفاً بوصف في زمان ثمّ يصير موصوفاً بوصف آخر في زمان يتلو الزمان الأوّل فهل يكون في الآن الفاصل بين ذينك الزمانين موصوفاً بأحد ذينك الوصفين أم لا؟ وإن كان موصوفاً بأحدهما فهل هو موصوف بالوصف الأوّل أو الثاني؟ فيه تفصيل وهو:

---

١. في المباحث: «موازيين».

أنّ الوارد إن أمكن حصوله دفعة كان ذلك الشيء في الآن المشترك موصوفاً به كالتربيع الوارد على شَكْل آخر، فانّ الآن الفاصل بين الزمانين يكون الشيء فيه موصوفاً بالتربيع؛ وكذا الصور المتعاقبة، فإنّ المادة تخلع الصورة السابقة في الآن الفاصل بين الزمانين وتلبس الصورة الواردة، فإنّ الصورة الأُولى لو كانت باقية لكان الزمان زمان الصورة الأُولى، فلا يكون هناك زمانان يفصل بينهما آن. ولو عدمت تلك الصورة في ذلك الآن ولم توجد فيه الصورة الثانية فقد خلت المادة عن الصورة . فإذن المادة في ذلك الآن لا تكون موصوفة بالصورة الواردة.

وأمّا إن كان الوارد ممّا لا يمكن حصوله دفعة كان ذلك الآن الذي هو ابتداء حصوله يكون خالياً منه ويكون فيه نقيض الحالة الأُولى مثل: المماس إذا تحرك كانت حركته معدمة لتلك المماسة، فبين زمان المماسة وزمان الحركة آن يكون الجسم في ذلك الآن موصوفاً بنقيض المماسة وهي اللا مماسة، ولا يكون موصوفاً بالحركة والسكون، لاستحالة حصولهما في الآن.

وإذا تقررت هذه المقدمة على رأيهم، فنقول: الآن إذا وجد فعدمه إن كان على التدريج كان منقسماً، لأنّه تكون بين وجوده الصرف وعدمه الصرف واسطة فيكون زماناً لا آناً، هذا خلف. وإن كان دفعة فإمّا أن يكون عدمه مقارناً لآن وجوده وهو ظاهر البطلان، وإمّا أن يتراخى عنه ويكون آن عدمه مغايراً لآن وجوده، فإمّا أن لا يكون بين الآنين متوسط فيلزم تتالي الآنات. ثمّ الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأوّل فيلزم تركّب الأزمنة من الآنات، وهو محال. وإمّا أن يكون بين الآنين متوسط فحينئذٍ يكون الآن مستمراً في ذلك المتوسط، وهو محال.

و قد أجاب الشيخ عن هذا الإشكال بمنع الحصر في القسمة إلى تحقّق العدم على التدريج أو دفعة وأبْدأ قسماً آخر وهو: أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده. [١]

لا يقال: لا نسلّم أنّ عدم الآن في جميع الزمان الذي بعدَه، لكن ليس كلامُنا في مطلق عدمِه بل في ابتداء عدمه، ومعلوم أنّه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده. فإذن ابتداء عدمه إمّا أن يكون يسيراً يسيراً و إمّا أن يكون دفعة، ويعود الإشكال.

لأنّا نقول: إنّ ابتداء عدم ذلك الآن هو نفس وجود ذلك الآن. ولا امتناع في أن يكون أوّل زمان عدم الآن يكون فيه وجود الآن، كما أنّه لا يجب في المتحرك أن يكون في أوّل زمان حركته متحركاً، وكذا الساكن لا يفتقر في سكونه إلى أن يثبت له السكون في أوّل زمان سكونه، كذا هنا.

والأصل فيه: أنّ الحركة والسكون زمانيان لا يمكن ثبوتهما في الآن، بل يجب انتفاؤهما في أوّل زمان وجودهما.

لا يقال: هَبْ أنّ ما يتقدّر بالزمان لا يتحصل في الآن الذي هو أوّل ذلك الزمان، لكن اللاوجود ليس ممّا يتقدّر إلاّ بالزمان، فإنّ بعض الأشياء قد ينعدم في الآن على ما بيّنا في أوّل هذا الباب، فإنّ التغير المستمر في الزمان عبارة عن حدوث أنواع متعاقبة مختلفة بالماهية، ولا يوجد كلّ واحد منها إلاّ آناً واحداً وينعدم فيه. وإذا ثبت ذلك ظهر أنّه يكون للا وجود أوّل يتحقّق فيه كونه لا وجوداً. فإذن تكون لعدم ذلك الآن بداية يتحقّق فيها عدمه.

---

١. الثاني عشر من ثانية الأول من طبيعيات الشفاء.

لأنّا نقول: لمّا منعنا أن تكون لعدم الآن بداية يكون هو فيها معدوماً، فليس منعنا ذلك لأجل أنّ طبيعـة العدم لا تتقرر في الآن، بل كان المراد منـه بيان أنّه لا يجب في كلّ شيء أن تكون له بداية تكون مـاهيته محصَّلة في تلك البداية. ولمّا ثبت أنّ ذلك معقول في الجملة فهنا لا يمكننا أن نوجب لعدم الآن بداية يكون هو فيها معدوماً إلاّ بعد تجويز تتالي الآنات، وهو مصادرة على المطلوب.

قال الشيخ: [1]

---

١. في هامش النسخ: «إلى هاهنـا كان كذا». فالنسخ التي بأيدينا تنتهـي بهذا المقدار من كتاب «نهاية المرام في علم الكلام» وهـي كما ترى ناقصة، ولم نعثر إلى الآن على نسخة كاملة من هـذا الكتاب القيّم. وأملنـا تحصيلها وتحقيقها في القـريب العاجـل إن شاء الله تعالى، ولمن يـرشدنـا إلى مكانها مزيداً من الشكر والدعاء.

والحمد لله رب العالمين.

# الفهارس

# فهرس الآيات

# فهرس الأعلام

## (الأسماء)

## (الكنى)

## (الألقاب)

# فهرس الفرق والمذاهب والملل

# فهرس الكتب الواردة في المتن

# مصادر التحقيق


١. القرآن الكريم.

٢. نهج البلاغة.

٣. **ابن رشد فيلسوف قرطبة:** ماجد فخري، دار الشرق، ـ بيروت، ط ٣، ١٩٩٢م.

٤. **إحصاء العلوم:** الفارابي، مكتبة الانجلو المصرية ـ القاهرة، ط ٣، ١٣٨٨هـ.

٥. **اخبار الحكماء:** جمال الدين أبو الحسن القفطي، مطبعة السعادة ـ مصر، ط ١، ١٣٢٦هـ.

٦. **الإدراك الحسي عند ابن سينا:** د.نجاتي، دار المعارف ـ القاهرة، ط ٢، ١٩٦١م.

٧. **أرسطو:** محمد عاطف العراقي.

٨. **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين:** مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، تحقيق: السيدمهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي ـ قم، ١٤٠٥هـ.

٩. **أساس الاقتباس:** المحقق نصير الدين الطوسي، تصحيح: مدرس رضوي، جامعة طهران، ١٣٢٦هـ.ش.

١٠. **أسباب حدوث الحروف (رسالة):** ابن سينا، تصحيح: د. پرويز خانلري ـ القاهرة، ١٣٣٢هـ.

١١. **الإشارات و التنبيهات:** ابن سينا (مع شرح الطوسي و الرازي)، مؤسسة النصر ـ طهران، ١٣٧٠هـ.

١٢. **أُصول الدين**: أبو منصور عبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط ٣، ١٤٠١هـ.ق.

١٣. **أُصول الدين**: فخر الدين الرازي، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية ـ مصر.

١٤. **الأعلام**: خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين ـ بيروت، ط ٩، ١٩٩٠م.

١٥. **أفلاطون/ المحاورات الكاملة**: نقلها إلى العربية: شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت ، ١٩٩٤م.

١٦. **الانتصار والردّ على ابن الراوندي**: أبو الحسين الخياط، تحقيق : د. ينبرج، دار قابس ـ بيروت، ١٩٨٦م.

١٧. **أنساب الأشراف**: البلاذري، تحقيق: محمد باقر المحمودي، دار التعارف ـ بيروت، ط ١، ١٣٩٧ق.

١٨. **الانصاف**: الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي ـ القاهرة، ط ٣، ١٤١٣ هـ.

١٩. **أنوار الملكوت في شرح الياقوت**: العلاّمة الحلي، تحقيق محمد نجمي الزنجاني، منشورات بيدار ـ قم ـ ط ٢، ١٣٦٣هـ.ش.

٢٠. **أوائل المقالات**: أبو عبد الله الشيخ المفيد، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد ـ قم، ط ١، ١٤١٣ هـ.

٢١. **إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد**: العلاّمة الحلّي، تصحيح: علي نقي منزوي، مطبعة جامعة طهران، ١٣٧٨ هـ.

٢٢. **الباقلاني و آراؤه الكلامية**: د. محمد رمضان عبد الله، مطبعة الأُمّة ـ بغداد، ١٩٨٦م.

٢٣. **بحار الأنوار**: العلاّمة محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٢٤. **بداية الحكمة**: محمد حسين الطباطبائي، مطبعة مهر استوار ـ قم، ١٣٩٠هـ.

٢٥. **تاج العروس من جواهر القاموس**: السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: عبد الستار أحمد فرّاج، دار الهدية ـ الكويت، ١٣٨٥هـ.

٢٦. **تاريخ بغداد**: الحافظ أحمد بن علي الخطيب البغدادي، المكتبة السلفية ـ المدينة المنورة.

٢٧. **تاريخ الفلسفة اليونانية**: يوسف كرم، دار القلم ـ بيروت، الطبعة الجديدة.

٢٨. **التحصيل**: بهمنيار بن مرزبان، تصحيح: مرتضى مطهري، منشورات كلية الإلٰهيات والمعارف الإسلامية، طهران، ١٣٤٩هـ.ش.

٢٩. **تجريد الاعتقاد**: نصير الدين الطوسي ← كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد.

٣٠. **تصحيح الاعتقاد**: محمد بن محمد بن النعمان المفيد، تصحيح: واعظ چرندابي، مكتبة حقيقت ـ تبريز، ١٣٧١هـ.

٣١. **التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي**: منى أحمد أبو زيد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.

٣٢. **التعريفات**: الشريف علي بن محمد الجرجاني، دار السرور ـ بيروت.

٣٣. **تعليقة على نهاية الحكمة**: محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة في طريق الحق ـ قم، ١٤٠٥هـ.

٣٤. **تعليقات على كتاب الشفا لابن سينا**: (منظماً إلى كتاب الشفاء) محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، منشورات بيدار ـ قم، و تبدأ التعليقات من ص ٢٦٦.

٣٥. **تلخيص المحصل**: المعروف بنقد المحصل، الخواجه محمد بن محمد بن الحسن أبو جعفر نصير الدين الطوسي، دار الأضواء ـ بيروت، ط ٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٣٦. **تلخيص المقولات**: ابن رشد، دار الشؤون الثقافية العامة ـ بغداد، ١٩٩١م.

٣٧. **تلويحات**: يحيى بن حبش السهروردي، جامعة طهران ـ طهران، ١٩٥٥م.

٣٨. **التمهيد لقواعد التوحيد**: أبو الثناء محمود بن زيد اللاميشي الحنفي الماتريدي، تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ، ط ١، ١٩٩٥م.

٣٩. **التمهيد في الردّ على الملحدة المعطلة**: محمد بن الطيب الباقلاني، ضبطه وقدم له وعلق عليه: محمود محمد الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي ـ القاهرة ، ١٣٦٦ هـ/ ١٩٤٧م.

٤٠. **تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر**: كمال الدين الفارسي حسن بن علي، تحقيق: مصطفى حجازي.

٤١. **تهافت الفلاسفة**: السيد محمود أبو الفيض، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط١، ١٣٨٧هـ.

٤٢. **تهذيب التهذيب**: الحافظ شيخ الإسلام شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بغداد، ط١، ١٤٠٤هـ.

٤٣. **التوحيد**: الشيخ أبوجعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق: الحسيني الطهراني، مكتبة الصدوق ـ طهران، ١٣٨٧هـ.

٤٤. **التوحيد**: أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ـ القاهرة، من تراث المعتزلة، ١٩٦٨م.

٤٥. **توضيح المراد (تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد للعلاّمة الحلّي)**: السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات المفيد ـ ١٣٦٥هـ ش، ط٣.

٤٦. **الحاشية، على تهذيب المنطق للتفتازاني**: عبد الله بن شهاب الدين الحسيني اليزدي، المكتبة العلمية الإسلامية ـ طهران.

٤٧. **الحدود**: النيسابوري، قطب الدين أبوجعفر محمد بن الحسن المقري، قدم له وعلق عليه: د. محمود «يزدي» (فاضل)، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام للتحقيق والتأليف ـ قم، ط ١، ١٤١٤هـ.

٤٨. **حكمة العين**: نجم الدين علي بن عمر الكاتبي القزويني، مع شرح للعلاّمة شمس الدين محمد بن مبارك شاه البخاري، مقدمة وتصحيح: جعفر زاهدي، مؤسسة (جامعة فردوسي) ـ طهران، ١٣٥٣هـ. ش.

٤٩. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**: صدر الدين محمد الشيرازي، منشورات المصطفوي ـ قم.

٥٠. **حلية الأولياء و طبقات الأصفياء**:أبو نعيم أحمد بن عبد الله الإصبهاني، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط ٢، ١٣٨٧هـ.

٥١. **حياة الحيوان الكبرى**:الشيخ كمال الدين الدميري، زكريا بن محمد بن محمود القزويني، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٥٢. **جامع العلوم في اصطـلاحات الفنون (دستور العلماء)**: القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نگري ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط ٢، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٥٣. **الجديد في الحكمـة**: سعد بـن منصور، ابن كمونـة، وزارة الأوقاف ــ بغداد، ١٩٨٤م.

٥٤. **الجمع بين رأيـي الحكمين**: تحقيق و تقـديم: د. علي بوملحـم، دار و مكتبة الهلال للطباعة والنشر ـ بيروت، ط ١، ١٩٩٦م.

٥٥. **الجوهـر النضيد في شرح منطـق التجريـد**: العلاّمـة جمال الديـن حسن بن يوسف الحلّي، نشر بيدار ـ قم، ط ٥، ١٤١٣هـ / ١٣٧١هـ.ش.

٥٦. **رسائل اخوان الصفا**: دار بيروت للطباعة والنشر ـ بيروت، ١٤٠٣هـ .

٥٧. **رسائل الكندي**:يعقوب بن إسحاق، محمد عبد الهادي أبوريده ـ مصر، ط ٢، ١٣٩٨ هـ .

٥٨. **رسالة في النفس**: ابن رشد، تقديم وضبـط: رفيق العجم، جيرارجهامي، دار الفكر اللبناني ـ بيروت، ط ١، ١٩٩٤م.

٥٩. **رسـالـة الحدود**: ابن سينــــا، طهران، لجنـة الفلسفـة في إيــران ـ طهـران، ١٣٥٨هـ. ش.

٦٠. **رسالة في الأدوية القلبية**: ابن سينا : د. زهير البـابا، جامعـة حلب، المنظمة العربية ـ ١٤٠٤هـ .

٦١. **الشامل في أُصول الدين**: أبو المعالي الجويني ، حققه: د ـ م، فرانك، مؤسسة المطالعـات الإسلامية جـامعة مك گيـل ـ جـامعة طهـران ـ طهران، ١٣٦٠هـ .ش.

٦٢. **شرح الأساس الكبير**: أحمد بن محمد صلاح الشرفي، تحقيق: د. أحمد عبد الله عارف، دار الحكمة اليمانية للطباعة والنشر ــ صنعاء، ط ١، ١٤١١هـ.

٦٣. **شرح الأُصول الخمسة**: قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط ٢، ١٤٠٨هـ.

٦٤. **شرح المقاصد**: سعد الدين التفتازاني، تصدير: صالح موسى شرف، منشورات الشريف الرضي ـ قم، ط ١، ١٣٧٠هـ.ش.

٦٥. **شرح تجريد الكلام للمحقق الطوسي**: علي بن محمد القوشجي.

٦٦. **شرح المنظومة**: ملا هادي السبزواري، تعليقة: الشعراني، منشورات المصطفوي ـ قم.

٦٧. **شرح المواقف**: القاضي عضد الدين عبد الرحمان الإيجي، تحقيق: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني و يليه حاشية السيالكوتي والجلبي، منشورات الشريف الرضي ـ قم، ط ١، ١٤١٢هـ/ ١٣٧٠هـ.ش.

٦٨. **شرحي الإشارات**: الخواجه نصير الدين الطوسي، فخر الدين الرازي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم، ١٤٠٤هـ.

٦٩. **الشفاء: (الإلهيات، الطبيعيات، المنطق)**: الشيخ أبو علي حسين بن عبد الله ابن سينا، راجعه وقدم له: د. إبراهيم مدكور، تحقيق الأُستاذين الأب قنواتي، سعيد زايد، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ـ القاهرة، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، أُفست: منشورات مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ١٤٠٤هـ.

٧٠. **شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام للمحقق الطوسي**: عبد الرزاق اللاهيجي الفياض، مكتبة الفارابي - طهران، ١٤٠١هـ.

٧١. **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**: محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، مع حواشي الحكيم المحقق الحاج ملا هادي السبزواري، تعليق و تصحيح ومقدمة: السيد جلال الدين الآشتياني، مركز نشر جامعة مشهد - مشهد، ط٢، ١٣٦٠هـ.ش.

٧٢. **الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)**: إسماعيل بن حماد الجوهري، دار العلم للملايين - بيروت، ط ٣، ١٤٠٤هـ.

٧٣. **صفة الصفوة**: أبو الفرج ابن الجوزي، تحقيق: محمود بن ياسين بن مصطفى فاخوري، دار المعرفة - بيروت، ط٤، ١٤٠٦هـ.

٧٤. **طبقات الأطباء**: سليمان بن حسان الأندلسي ابن خلجل.

٧٥. **طبقات المعتزلة**: أحمد بن يحيى المرتضى، عنيت بتحقيقه : سوسنه ديفلد - فِلزَر، دار المنتظر - بيروت، ط٢، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

٧٦. **العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد**: د. حسن مجيد العبيدي، دار الطليعة - بيروت ، ط١، ١٩٩٥م.

٧٧. **عيون الحكمة**: ابن سينا، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت، ودار القلم - بيروت، ط ٢، ١٩٨٠م.

٧٨. **عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة**: الفارابي، المكتبة السلفية - القاهرة، ١٣٢٨هـ.

٧٩. **غرر الحكم ودُرر الكلم**: جمعه عبد الواحد الآمدي التميمي، تصحيح: أحمد شوقي الأمين، مطبعة النعمان، منشورات دار الثقافة العامة - النجف.

٨٠. **الفتن**: أبو عبد الله نُعيم بن حمّاد المروزي، حققه وقـدم له: سهيل زكار، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز ــ مكة المكرمة ، ١٩٩١م، دار الفكر للطباعة والنشر ـ الشامية.

٨١. **الفـرق بين الفـرق**: عبد القـاهر بن طـاهر بـن محمد البغدادي الاسفـرائيني التميمي، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت.

٨٢. **الفروق اللغوية**: أبو هلال العسكري، مكتبة القدسي ـ القاهرة، ١٣٥٣هـ .

٨٣. **الفصل في الملل و الأهواء والنحل**: أبو محمد علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهـري، تحقيق: د. محمد إبـراهيم نصر، و د. عبـد الرحمان عميرة، دار الجيل ـ بيروت، ١٤٠٥هـ.

٨٤. **فصوص الحكم**: أبو النصر الفارابي، تحقيق: الشيـخ محمد حسن آل ياسين، منشورات بيدار ـ قم، مطبعة الأمير، ط ٢، ١٤٠٥هـ.

٨٥. **فصـوص الحكم**: الشيخ محيـى الديـن ابن عـربي، تعليقـات: د. أبو العـلا عفيفـي، دار الكتـاب العربــي ـ بيروت، ط ٢، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠ م.

٨٦. **الفلسفة الطبيعية**: ابن سينا، محمـد عاطف العراقي، دار المعارف ــ القاهرة، ١٩٧١م.

٨٧. **فلسفة الكندي**: د. حسام محيى الدين الآلـوسي، دار الطليعة ـ بيروت، ط ١، ١٩٨٥م.

٨٨. **الفهرست**: النديم ـ طهران، ١٣٩٣هـ .

٨٩. **الفيزياء**: ديويد هاليدي، رابرت زرنيگ.

٩٠. **القامـوس المحيط**: مجد الديـن محمد بن يعقـوب الفيروز آبادي، دار إحيـاء التراث العربي ـ بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

٩١. **القانـون في الطب**: الشيخ الـرئيس ابـن سينا، حققـه وعلق عليـه: د. ادوار القشي، قدم له بالعربية والفرنسية الدكتور علي زيعور، مؤسسة عز الدين ـ بيروت ، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

٩٢. **القبسات**: محمد بن محمد باقر الداماد الحسيني مير داماد، اهتمام: د. مهدي محقق، د. سيـد علي موسـوي بهبهاني، پروفسور: ايزوتسـو، د. إبـراهيم ديبـاجـي، منشـورات جـامعـة طهـران ــ طهـران، ١٣٦٧هـ.ش.

٩٣. **قصة الفلسفة اليونانية**: ول ديورانـت: المترجم: د. فتح الله محمـد المشعشع، مكتبة المعارف ـ بيروت، ط ٦.

٩٤. **القطر المحيط**: البستاني، المعلم بطرسي، مجلدان.

٩٥. **قواعد المرام**: كمال الدين ميثم بـن علي بن ميثم البحراني، مطبعة مهر ـ قم، ط١، ١٣٩٨هـ.

٩٦. **كشاف اصطلاحـات الفنون**: حققه: د. لطفـي عبد البـديع، وزارة الثقافـة والإرشاد القومـي، المؤسسة المصرية العامـة ـ مصر، ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م.

٩٧. **كتاب ما بعد الطبيعة**: الفارابي، مصطفى غالب.

٩٨. **كتاب النفس**: أرسطو طاليس، تحقيق: د. عبد الـرحمان بدوي، نشـر : وكالة المطبوعات في الكويت و دار القلم ـ بيروت ١٩٨٠م.

٩٩. **كشف الظنون**: مصطفى بـن عبد الله الشهير الحاجي خليفـة، مقدمـة: أبي المعـالي شهاب الـديـن الحسيني المرعشي النجفي، دار إحيـاء التراث العربي ـ بيروت.

١٠٠. **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**: العلاّمة الحلّي، تحقيق و تعليق: الشيخ حسن مكي العاملي ،دار الصفوة ـ بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

١٠١. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**: العلاّمة جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر الحلّي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٠٢. **كليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية)**: أيوب بن موسى الحسيني الكفوي أبو البقاء، تصحيح: عدنان درويش، ومحمد المصري، دار الكتاب الإسلامي ـ القاهرة ،ط٢، ١٤١٣هـ.

١٠٣. **گوهر مراد**: المولى عبد الرزاق الفياض اللاهيجي، منشورات بيدار ـ قم، ط ١، ١٤١٣هـ/ ١٣٧١هـ.ش.

١٠٤. **لسان العرب**: جمال الدين أبو الفضل ابن منظور، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

١٠٥. **لسان الميزان**: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط ٣، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٠٦. **اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية**: جمال الدين مقداد بن عبد الله الأسدي السيوري الحلّي، تحقيق : السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، مطبعة شفق ـ تبريز، إيران، ١٣٩٦هـ.

١٠٧. **المباحث المشرقية**: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط ١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١٠٨. **المباحثات**: أبو علي حسين بن عبد الله ابن سينا، تحقيق و تعليق: محسن بيدارفر، منشورات بيدار ـ قم، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٣٧١هـ.ش.

١٠٩. المبدأ والمعاد: ابن سينا، مؤسسة المطالعات الإسلامية جامعة مك گيل ـ جامعة طهران ـ.

١١٠. المبين، في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين: الآمدي، تحقيق: عبد الأمير الأعسم، دار المناهل ـ بيروت ط ١، ١٤٠٧هـ.

١١١. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء و الحكماء والمتكلمين: فخر الدين الرازي، راجعه وقدم له وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١١٢. المحيط بالتكليف: قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد، تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة: د. أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة.

١١٣. مجموعة ورّام: أبو الحسين ورّام بن أبي فرّاس المالكي الأشتري، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط٢، ١٣٦٨هـ.ش.

١١٤. مذاهب الإسلاميين: د. عبد الرحمان البدوي، دار العلم للملايين ـ بيروت، ط٣، ١٩٧١م.

١١٥. مروج الذهب ومعادن الجوهر: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، دار الهجرة ـ قم، ١٤٠٩هـ.

١١٦. المسائل الخمسون في أُصول الدين: فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي للنشر والتوزيع ـ القاهرة.

١١٧. المسائل: الشيخ محيي الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن العربي، تصحيح: د. سيدمحمد دامادي، مؤسسة المطالعات والتحقيقات الثقافية ـ طهران، ط١، ١٣٧٠هـ.ش.

١١٨ . **المشارع والمطارحات**: أبو الفتوح السهروردي.

١١٩ . **مصابيح الأنوار في حل مشكلات الأخبار** : السيد عبد الله شبر، مطبعة الزهراء ـ بغداد، و المطبعة العلمية ـ النجف الأشرف.

١٢٠ . **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي ـ مصر، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٧م.

١٢١ . **المطالب العالية**: فخر الدين الرازي، تحقيق : د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي ـ بيروت ، ١٤٠٧هـ.

١٢٢ . **معالم أصول الدين**: فخر الدين الرازي، تقديم: د. سميح دغيم، دار الفكر اللساني ـ بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

١٢٣ . **المعتبر في الحكمة**:أبو البركات هبة بن علي بن ملكا البغدادي، جامعة إصفهان ـ إصفهان، ط٢، ١٤١٥هـ .

١٢٤ . **المعتمد في الأدوية المفردة**: يوسف بن عمر بن علي بن رسول الغسلاني، المصحح: مصطفى السقاء ،دار المعرفة ـ بيروت، ١٣٩٥هـ .

١٢٥ . **المعجم الفلسفي**: د. جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب ـ بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

١٢٦ .**معجم الفلاسفة**: جورج طرابيشي، دار الطليعة ـ بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

١٢٧ . **معجم لا لاند الفرنسي**: النقدي و التقني للفلسفة: أندريه لالاند، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهّده وأشرف عليه: أحمد عويدات، منشورات عويدات ـ بيروت، باريس .

١٢٨ . **المعجم الوسيط**:د. إبراهيم أنيسي، د. عبد الحليم منتصر، محمد الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط٢ .

١٢٩ . **معيار العلم**: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

١٣٠ . **المغني في أبواب التوحيد والعدل**: القاضي عبد الجبار الهمداني، إشراف: طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ـ القاهرة.

١٣١ . **مفاتيح الجنان**: الشيخ عباس القمي ـ طبعة إيران.

١٣٢ . **مقاصد الفلاسفة**: الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر ـ القاهرة، ١٩٦١م.

١٣٣ . **مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين**: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، حققه: هلموت ريتر، المانيا، دار نشر فرانز شتاينر بقيسبادن، ط٣، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٣٤ . **مقدمة ابن خلدون**: عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط ٤.

١٣٥ . **الملل و النحل**: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، دار المعرفة، بيروت.

١٣٦ . **مناهج اليقين في أُصول الدين**: العلاّمة جمال الدين أبو منصور بن يوسف بن المطهر الحلّي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ياران ـ قم، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٣٧٤هـ.ش.

١٣٧ . **المنجد في اللغة والأعلام**: لويس معلوف، دار المشرق ـ بيروت، ط ٣٥.

١٣٨ . **من العقيدة إلى الثورة**: د. حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر ـ بيروت، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر ـ المغرب، ط ١، ١٩٨٨م.

١٣٩. **المنطق**: الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة إسماعيليان ـ قم، ١٣٨٨هـ، ط٣.

١٤٠. **منطق أرسطو**: د. عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات ــ الكويت، دار القلم ــ بيروت، ط ١، ١٩٨٠م، الجزء الثالث من سلسلة دراسات إسلامية.

١٤١. **المنطق عند الفارابي**: أبو نصر محمد بن محمد ابن طرخان ابن اوزلغ المعروف بالفارابي، الجزء الأوّل، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق ـ بيروت ، ١٩٨٥م.

١٤٢. **المنطقيات للفارابي**: تحقيق: محمد تقي دانش پژوه، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي ـ قم.

١٤٣. **مهج الدعوات و منهج العبادات**: علي بن طاووس.

١٤٤. **المواقف**: عبد الرحمان بن أحمد الايجي، عالم الكتب ـ بيروت.

١٤٥. **الموسوعة العربية الميسرة**: دار الشعب ـ القاهرة.

١٤٦. **الموسوعة الفلسفية**: د. عبد المنعم الحنفي، دار ابن زيدون ـ بيروت، ط١.

١٤٧. **موسوعة المورد**: منير البعلبكي، دار العلم للملايين ــ بيروت، ط١، ١٩٨٠م.

١٤٨. **الميزان في تفسير القرآن**: العلاّمة الطباطبائي، منشورات إسماعيليان ـ قم.

١٤٩. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق : علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت، ط١، ١٣٨٢هـ .

١٥٠. **النجاة في المنطق و الإلهيات**:الشيخ الرئيس ابن سينا.

١٥١ . **نخستين فيلسوفان يونان**: د. شرف الدين الخراساني (شرف)، مطبعة صفا ـ طهران ، ط٢، ١٣٧٠هـ. ش.

١٥٢ . **نظرية المعرفة**: محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، بقلم: الشيخ حسن محمد مكي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية ـ قم، ط١، ١٤١١هـ.

١٥٣ . **نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد**: مارتن مكدرموت، تعريب: علي هاشم ، نشر : مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، ط١، ١٤١٣هـ .

١٥٤ . **نهاية الحكمة**: السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ١٤٠٤هـ/ ١٣٦٢هـ.ش.

١٥٥ . **نهاية العقول**: فخر الدين الرازي، مخطوط في مكتبة آية الله المرعشي النجفي، رقم ٤٦٢٠ ـ قم.

١٥٦ . **نهاية الاقدام في علم الكلام**: محمّد بن عبد الكريم الشهرستاني، صحّحه: الفرد جيوم.

١٥٧ . **وسائل الشيعة**: محمد بن الحسن الحرّ العاملي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ١٤٠٣ هـ . ق.

١٥٨ . **وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان**: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلكان، حققه : د. احسان عباسي، منشورات الرضي ـ قم، ط٢، ١٣٦٤هـ.ش.

# فهرس محتويات الكتاب

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|

# الفهرس الإجمالي للكتاب